Dr. Hans Gerald Hödl

Institut für Religionswissenschaft

Universität Wien

Freyung 6/II/8 A- 1010 Wien

0043-1-4277-31603 hans.hoedl@univie.ac.at







104093

Vorlesung

Afrikanische Religionen II

Einführung in die

Religion der Yorùbá

(1 SWST)

Sommersemester 2003

1. Zur Geschichte der Yorùbá.[1]

Das Volk der Yorùbá lebt in Westafrika, hauptsächlich im Südwesten des heutigen Nigeria, aber auch in Benin. Es ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Einerseits handelt es sich um eine alte Kultur, dann um eine in allen Bereichen religiös durchsetzte Kultur. Weiters ist ihre Religion eine der Hauptquellen für die modernen afro-amerikanischen Religionen. Die Yorùbá sind eher eine Sprachgruppe, als ein gemeinsames Volk, es gibt ungefähr 20 verschiedene Subgruppen, mit Varianten in der Sprache (Dialekt), und auch in religiösen, politischen und sozialen Strukturen. Die Hauptgruppen sind die *Egba* (*Egbado)* im Südwesten, die *Ijebu* im Süden/Südosten, die *Oyo* im zentralen und nordwestlichen Gebiet, sowie die *Ifé* und *Ijesa* im zentralen Bereich, die *Owo* im Osten, die *Ekiti* und *Igbomina* im Nordosten.

Alle Königreiche der Yorùbá führen sich auf die mythische Gründungsstadt Ifé (Ile Ifé) zurück. Verschiedene Gründungsmythen beziehen sich auf diese Stadt, wonach entweder die Menschheit in Ile-Ifé entstand oder auch Odùduwà, ein Kulturheros und Ahnvater der Yorùbá, aus einem entfernten Land im Osten dorhin gekommen war und sich in Ile-Ifé niederließ. Seine Söhne und Töchter wurden die Könige der verschiedenen Yorùbákönigreiche. Der Name Yorùbá ist eine Fremdbezeichnung, die Yorùbá selbst haben sich eher als Angehörige ihrer jeweiligen Königreiche, Oyo, Ekiti, Ijebu, Owo etc, verstanden. Man nimmt heute an, dass es zwei Gruppen von Einwanderern gegeben hat, die sich mit einer ansässigen Bevölkerung vermischt haben. Die eine Gruppe siedelte sich in der Gegend von Ekiti, Ifé und Ijebu an, eine tropische Landschaft mit dichtem Regenwald, die andere in der Gegend um Oyo, ein offeneres Land nördlich der Regenwaldzone. Die frühe Kultur der Yorùbá, die ihr Zentrum in Ile Ifé hatte, ist vor allem durch die im 19. Jhdt. begonnenen Ausgrabungen in Ifé, die kunstvolle Terracotten und Bronzeköpfe (→*Abb. im Anhang*) zu Tage förderten, bekannt. Aufgrund der Terracotta-Skulpturen nimmt man an, dass die damaligen Yorùbá in einer Beziehung zur früheren Nok-Kultur standen, die um 500 v. Chr. in einem Gebiet am Benue und am Niger, nördlich vom Zusammenfluss der beiden Flüsse und südlich desselben, (600 km O-W, 400 km S-W größte Ausdehnung) bestand. Die Nok-Kultur gilt als erste eisenzeitliche Kultur Westafrikas (→ *VO Afrikanische Religionen I*),

[1] Zur Aussprache: das Yorùbá ist eine Tonhöhensprache, das bedeutet, dass die Tonhöhe Bedeutungsträger ist; es gibt einen Hochton mit ´ markiert (á), einen Tiefton, mit `markiert (à`) und einen Mittelton, unmarkiert; ş bedeutet „sch“, s „s“; „y“ wird wie englisches y (und deutsches „j“) ausgesprochen, „j“ wie englisches j (und deutsches „dsch“).

was durch Ausgrabungen in Kagara, Nok, Jenaa und Katsina Ala belegt ist, die hauptsächlich Terracottafiguren zutage gefördert haben. Die Beherrschung des Bronzeguss nach der Methode des verlorenen Wachses durch die Yorùbá läßt auf ägyptischen Einfluss schließen. Linguistische Untersuchungen kamen zu dem Ergebnis, dass das Yorùbá, eine Sprache der Niger-Kongo Sprachfamilie (→ *VO Afrikanische Religionen I*), vor einigen tausend Jahren entstanden ist. Verschiedene Überlieferungen nennen verschiedene Herkunftsorte der Yorùbá. Sie sind aber ziemlich sicher aus dem zentralen Sudan, etwas nördlich von Yorùbáland, eingewandert und wahrscheinlich durch Nilkulturen beeinflusst worden.

Die Yorùbá wurden durch ihre Stadtkultur und ihr neues Herrschaftssystem für den westafrikanischen Bereich bedeutend (→ *VO Afrikanische Religionen I*). Sie hatten zwar verschiedene Arten von Siedlungstypen, von Märkten über Dörfer bis hin zu kleinen Städten, aber ihre großen Städte (*ìlú aládé*), waren als Sitze von mächtigen Königen bedeutend. Sie wurden von *obas*, Königen, die sich auf den ersten König von Ifé, Odùduwà zurückführen, beherrscht. Nur diese hatten das Recht, die typische konische, mit Perlenschnüren besetzte Krone zu tragen (→ *Abbildung im Anhang*). Die Könige der Yorùbá tragen neben dem allgemeinen Titel *oba e*igene Titel, wie der Alafin von Oyo oder der Òóni von Ifé. Das alte Herrschaftssystem der Yorùbá wird als *ebi*-System bezeichnet: ein Königreich wurde als eine Art erweiterter Familie angesehen und das geeinte Land als ein Verband von Königreichen, deren Herrscher einander als Verwandte betrachteten. Die Vorherrschaft wurde auf das Alter der Königreiche zurückgeführt, weshalb Ifé die Vormacht über alle innehatte. Die Städte waren so aufgebaut, dass jede Großfamilie in ihrem eigenen Häuserkomplex lebte, diese waren wiederum um das Haus des Hauptes der Abstammungslinie (patrilinear) gruppiert. Im Zentrum der Stadt stand der Afin, der königliche Palast. Das alte Oyo, das frühere Zentrum des Oyo-Reiches hatte eine vierzig Kilometer lange, sieben Meter hohe Stadtmauer aufzuweisen. Jeder Häuptling einer Abstammungslinie war Herrscher seines eigenen Stadtviertels. Jede Linie schickte Repräsentanten (*iwarefa:* eine Position, die man durch Geburtsrecht erhielt) in eine Art Häuptlingsrat, der große politische Macht besaß. Dieser fällte die politischen Entscheidungen, ausgeführt wurden diese aber vom *oba* resp. seinen Repräsentanten. Das System war im mikrosozialen Bereich von demokratischen Strukturen, im makrosozialen Bereich von aristokratischer Herrschaft bestimmt. Das *ebi*-System führte zu einer großen Zusammengehörigkeit bei den einzelnen Staaten, aber unter den Staaten überwog das Rivalitätsgefühl zwischen den einzelnen Aristokratien. Der springende Punkt ist

aber die religiöse Verankerung dieses Systems, das die königliche Gewalt als göttliche auffasst und in allen Entscheidungen großen Wert auf die Konsultation der religiösen Spezialisten legt. Auch die Rückbindung aller Herrscher an Ifé, die eine Rückbindung an den als òrìṣà verehrten ersten König und Stammvater *Odùduwà* bedeutet, hat eine stark religiöse Komponente, wie aus den noch zu besprechenden Gründungsmythen hervorgeht. Weiters ist das Leben der Yorùbá von unterschiedlichsten Ritualen religiöser, sozialer, politischer Natur geprägt, bei denen den künstlerischen Ausdrucksformen Tanz, Trommeln und Masken besonderer Wert beigelegt wird.

Ifé hatte seine Glanzzeit um 1300, später begann der Aufstieg von Oyo, der eine Spannung zum ebi-System darstellt. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurde Oyo durch seine Kavallerie, die es sich durch ausgedehnte Handelsbeziehungen leisten konnte, zur bestimmenden Macht in der Region, die zwischen 1650 und 1800 die meisten Länder zwischen dem Volta und dem Niger beherrscht hat. Die politische Struktur dieses großen Reiches war eher kompliziert. Der Alafin übte seine Macht in Oyo durch leitende Beamte aus und in den unterworfenen, tributpflichtigen Gebieten durch Repräsentanten, die *ilari* und *ajele* genannten Chiefs, die an den Höfen dieser Staaten lebten. Diese besaßen als Priester des òrìṣà Ṣàngó (des Hauptòrìṣà von Oyo) große religiöse Autorität. Der Alafin Abiodun (1770-89) begann aber die militärische Macht zu vernachlässigen, da er sie ablehnte und sich auf den Handel konzentrierte, was die Position der *ilari* schwächte.

Die innere politische Struktur zeigte ein kompliziertes System des Machtausgleichs. Dieses System war auf eine Balance zwischen dem König und seinen Männern auf der einen und dem Rat der Familienältesten, dem *Oyo Mesi*, auf der anderen Seite aufgebaut. Letzterer konnte den König absetzen (was dessen Selbstmord zur Folge hatte) und einen neuen wählen. Dazu kam die Geheimgesellschaft der Ò*gbóni*, auch *Osugbo* genannt, eine Art Ältestenrat, den idealerweise die ältesten und weisesten Männer und Frauen bildeten (ogbón bedeutet u.a. Weishheit, ògbóni wörtlich: „weiser Älterer“). In Oyo konnte diese Gesellschaft wiederum die Entscheidungen des *Oyo Mesi* in Frage stellen. Man findet die Ò*gbóni* -Gesellschaft allerdings im ganzen Yorùbáland, wobei die Rituale unterschiedlich sind. Die männlichen und weiblichen Mitglieder der Osugbo-Gesellschaft, die aus verschiedenen lineages kommen, verehren Onile. Die Interpretation dieser Verehrung ist strittig. Wurde früher in der Literatur oft davon ausgegangen, dass es sich bei Onile um eine Erdgottheit handelt, was die Übersetzung „Herr der Erde [aus oni (Besitzer) und ilè, (Boden Land; ilè ayé bedeutet „Welt“)] nahelegen würde, so gehen manche Interpreten eher von der Übersetzung „Herr des Hauses aus“ [aus oni und ilé (Haus, Heim, Gebäude)]. Demnach ist das Haus das Bild des

Kosmos als Einheit, den das *Osugbo*-Kulthaus als mikrokosmische Darstellung repräsentiert. Als Zeichen der Zugehörigkeit dienen kleine, eine weibliche und eine männliche Figur darstellende Messingstäbe, die mit einer Kette miteinander verbunden sind und als *edan* bezeichnet werden. Die Bezeichnung ist singularisch, weil die beiden Figuren als Einheit angesehen werden. Sie stellen die Einheit von männlichen und weiblichen Elementen und die ursprüngliche kosmische Einheit dar, die die Gegensätze der menschlichen Erfahrungswelt übersteigt. Mitglieder der *Ògbóni* -Gesellschaft sind auch ältere Menschen, die bereits „jenseits" der Spannungen des Lebens stehen. Der Zugang zu dieser Sphäre ist exklusiv, daher der Geheimcharakter der *Ògbóni* -Gesellschaft, so nimmt man an. Die Ogboni-Gesellschaft besaß die Macht der Judikatur. Im Falle ungerechtfertigten Blutvergießens (Mord) müssen die Ogboni Wiedergutmachung und Sühne leisten. Im 19. Jahrhundert hat die *Ògbóni* -Gesellschaft wohl auch Menschenopfer dargebracht und ist so in einen üblen Ruf gelangt. [2]

Jedenfalls wurde das Oyo-Imperium durch die komplizierten inneren politischen Abläufe nach außen geschwächt, insbesondere in Bezug auf die Kontrolle über die kleinen Staaten entlang der Küste, die den Sklavenhandel beherrschten. Die bis dahin von Oyo beherrschten Fon in Dahomey wurden stärker und unterwarfen sich schließlich ihrerseits das Yorùbáland im Laufe des 19. Jahrhunderts. Außerdem erlangten die Fulani-Herrscher des Haussalandes im Norden Herrschaft über die nördlichen Gebiete des Oyo-Reiches, das damit auf die früheren Grenzen innerhalb Yorùbálandes reduziert wurde und auch hier seine Vormachtstellung nicht halten konnte. Die politisch instabile Gegend konnte von den Europäern leicht unterworfen werden.

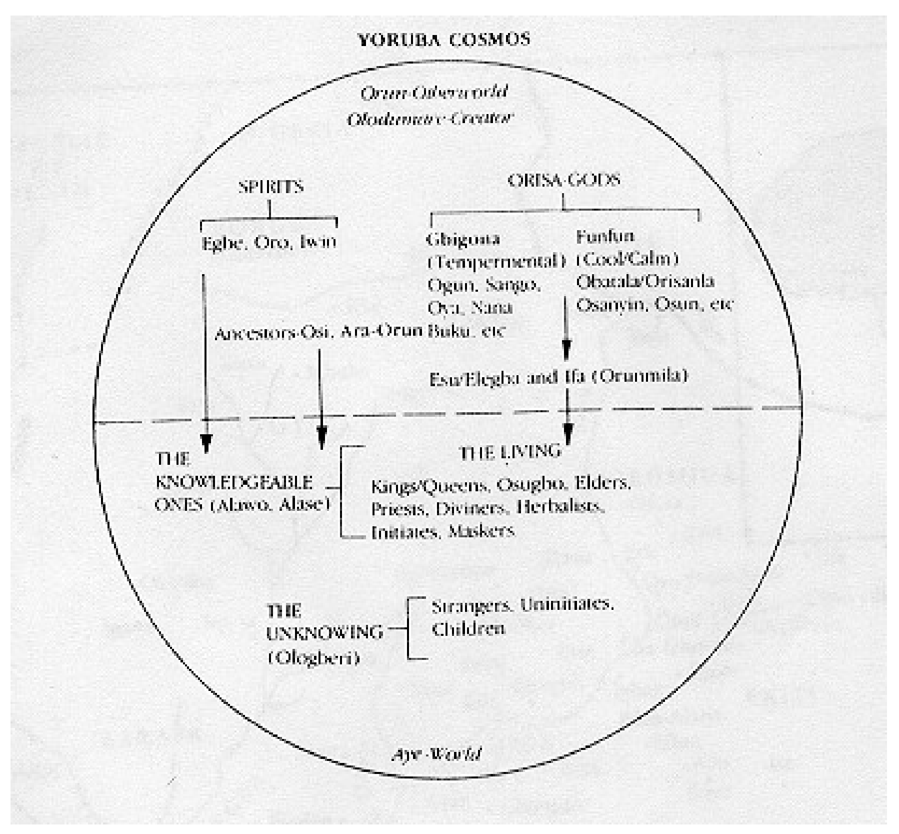
Umseitig: 1. Landkarte

2. Schematische Darstellung des Yorùbá-Weltbildes

---

[2] Zur Ogboni (Osugbo)-Gesellschaft vgl. *Peter Morton-Williams,* The Yorùbá Ogboni Cult in Oyo. In: Africa. Journal of the International African Institute XXX/4 (Oct. 1960), 362-374; *Dr. TH. A. H. M. Dobbelmann. Der Ogboni-Geheimbund. Bronzen aus Südwest-Nigeria. Berg en Dal 1976. Henry John Drewal, Art and Ethos of the Ijebu. In: R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III,* Yorùbá. Nine Centuries of African Art and Thought. New York 1989, 117-146. 136-143.

Bundesrepublik Nigeria
SAHARA
Äquator
NIGER
Jelwa mound
Foge Island
Volks-
republik
Benin
Kaduna
KADUNA
Jos
Kutofo
NOK
Kafanchan
Jemaa
Bwari
Abuja
JEBBA
ISLAND
Tada
Old Oyo
YORUBA
Taruga
Nasarawo
Ilorin
YORUBA
ESIE
Udegi
OGUN
BENUE
Oyo
Oshogbo
Ede
Ilesha
IFE
YORUBA
Ibadan
Owu
Abiri
YORUBA
Katsina Ala
Aba
Ayinkinni
OWO
OVIA
Idah
Iperu
OSHUN
YORUBA
IGBO
SILUKO
Udo
BENIN
CITY
NIGER
LAGOS
Onitsha
Awka
Old
Nkrigom
CROSS-FLUSS
Bucht von Benin
IGBO
IGBO-
UKWU
IGBO
IKOM
CALABAR
IGBO
Republik
Kamerun
Oron
0 50 100 150
Kilometer
Gebiet der klassischen
Nok-Stil-Skulpturen



2. Weltbild und Weltsicht der Yorùbá[3]:

Der Kosmos besteht für die Yorùbá aus zwei verschiedenen, untrennbaren Hälften: òrun[4] der unsichtbare, geistige Bereich der Ahnen, Götter und Geister und *ayé*, die sichtbare Welt der Lebenden. Diese Vorstellung wird in vielen bildlichen Darstellungen der Yorùbá zum Ausdruck gebracht, so in der in religiösen Riten oft verwendeten Kalebasse, die aus zwei Hälften besteht, die die beiden Bereiche des Kosmos symbolisieren, oder auch in der Gestaltung der hölzernen Teller, die in der Divination verwendet werden (opon ifá), die aus einem erhobenen Rand mit Figuren und einem flachen, glatten Zentrum bestehen. Der zentrale Begriff für die Kosmologie und die Auffassung des Lebens bei den Yorùbá ist aşe. Er meint die Lebenskraft, die von *Olódùmarè* (der höchsten Gottheit) gegeben wird und von jedem Individuum in einzigartiger Weise besessen wird. Alle Dinge besitzen Aşe, die Götter, die Ahnen, die Geister, Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine, aber auch Worte wie Lieder, Gebete, Lobgesänge, Flüche, sogar das alltägliche Gespräch. Aşe steht im Zentrum der religiösen Aktivität der Yorùbá, sie ist wesentlich eine performative Kraft, die mit Aktivität zunimmt und mit Passivität abnimmt. Deshalb ist religiöse Aktivität in der Form von Gebeten und Opfern wichtig, sonst werden die Götter zu leeren Idolen. Man muss sie füttern, sonst sterben sie[5]. Die Götter werden am Schrein angetroffen, dies ist der Ort, wo man sich ihnen gegenüber stellt. Die Objekte, die dort aufgestellt sind, sind (zumeist) nicht Bilder der Gottheiten[6], sondern Darstellungen der Verehrer der Gottheiten. Sie sind Bilder der Verehrung und repräsentieren die Stärkung derer, die vor den Göttern knieen und Opfer darbringen, durch die Götter.

2.1. Olódùmarè

Òrun wird beherrscht von Olódùmarè (auch: Ọlorun, Odumare, Ẹléda, Ẹlémi), der als der Schöpfergott verehrt wird, ein deus otiosus ohne geschlechtliche Bestimmtheit, sowohl von

---

[3] Vgl.insgesamt John Henry Drewal, John Pemberton III, Rowland Abiodun, The Yorùbá World, in: *R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III,* Yorùbá. Nine Centuries of African Art and Thought. New York 1989, 1-42 (zit.als Yorùbá World).

[4] orùn heißt: Hals.

[5] Yorùbá World, 26, wird dieser Ausspruch eines Yorùbá–Priesters berichtet.

[6] Im Obàtálá-Schrein von Ifé befinden sich Statuen von Obàtálá und Yemojá, die beim jährlichen. mehrtägigen Obàtálá-Fest auf den Prozessionen, die Bezug auf die Rolle des Orişa im Schöpfungsmythos und im Gründungsmythos von Ifé haben, mit sich geführt werden (vgl. Idowu, Ajayi).

den göttlichen als auch den weltlichen Geschehnissen zurückgezogen, aber er ist derjenige, der den Menschen den Lebensatem gibt.

Die Etymologie des Namens ist nicht sicher erschlossen[7]:

Der Name ist eine Zusammensetzung des Präfixes **ol** (von oni) und den beiden Wörtern – odù *oder* òdù – *und* maré

- **ol**, von **oní**, ist ein Suffix, das den Besitzer einer Sache oder einer Fähigkeit anzeigt. ***Ol*** entsteht durch Ausfall (Elision) des „i“ vor dem „o“ und damit einhergehender Abwandlung des „n“ in „l“[8]. So ist z.B. ***olóko***, aus oni & óko („Bauernhof“) der Besitzer von letzteren, also der Bauer, und ***onile,*** aus oni & ilé (Haus, Heim, Gebäude), der/die Haushälterin.
- Die Bedeutung von **olódù** hängt also von der Bedeutung von **ódù** ab.
- **odù** *oder* **òdù** das ursprüngliche Wort hat in der Zusammensetzung die (bedeutungsbestimmende) Tonhöhe verändert, es kann zwei Ausgangswörter haben:
  - **odù** (Mittelton auf o) bedeutet ein Kapitel (im Ifá-Korpus, s. dazu unten), oder Herrscher, Autorität oder Szepter
  - **òdù** (Tiefton auf dem o) bedeutet einen großen, tiefen Topf, auch die Grube im Ayo-Spiel (ein Brettspiel ähnlich dem Backgammon, in dem es darum geht, Steine, die anfänglich auf alle Vertiefungen des Brettes aufgeteilt sind, in eine der Vertiefungen, die dem Spieler zugeordnet ist, zu sammeln. Im metaphorischen Gebrauch bedeutet ein gefülltes òdù (òdù-kàrì), dass derjenige, von dem es ausgesagt wird, gesegnet ist, es ihm gut geht.

- Somit bedeutet **olódù** entweder denjenigen, der die Herrschaft, die Autorität, das Szepter besitzt oder denjenigen, der eine große Fülle besitzt, ein vollkommenes Wesen
- **maré** ist auf verschiedene Arten erklärt worden:
  - es kann aus **ọmọèrè** stammen, einem Wort, das den „Sprössling der Boa“ bezeichnet: In diesem Fall würde sich der Name auf einen Mythos beziehen, der in Verbindung mit dem Regenbogen steht. Diesem zufolge geht der Regenbogen auf eine große Boa zurück, die eine schwefelhaltige Substanz hervorbringe, die für das Phänomen verantwortlich sei. Wer sich in den Besitz dieser Substanz zu bringen vermöchte, wird

---

[7] Vgl. dazu Idowu, 30-37

[8] Das Gleiche geschieht im Yorùbá z.B. mit dem Verb „ní“, das „sagen, haben“ bedeutet. In einem Satz, der im Deutschen mit einem Dativ-Objekt und einem Akkusativ-Objekt eines Verbs übersetzt werden müsste, wie „Sie lehrten uns Yorùbá“ steht vor dem Akkusativobjekt in der Regel das Verb „ní“ : „nwón kó wa ní Yorùbá“ (Anm:

durch diese reich, glücklich usw. Das ist aber wiederum nicht so leicht möglich, weil die Boa die Substanz wieder zu sich nimmt, und weil derjenige, der sie berührt, wenn sie auf der Erde ist, in Gefahr kommt, unverzüglich vernichtet zu werden. Diesem Mythos zufolge ist er ursprüngliche Name der höchsten Person Olódú, der der Sprössling der Boa war und schon in jungen Jahren sich auf vielerlei Weise als jemand Besonderer erwies. Als die Erde (ayé) als Aufenthaltsort für ihn nicht mehr groß genug war, ging er in den Himmel (órun), wo er weiter an guten Eigenschaften zunahm. Doch bevor er ging, schloss er einen Bund mit seinem Erzeuger, der Boa, dass sie einander nie vergessen würden und von Zeit zu Zeit miteinander sprechen. Der Regenbogen ist ein Zeichen dieses Bundes. Man vgl. dazu die Erzählung in der Bibel, Gen. 9, 8-17.

- marè könnte auch aus dem verneinten Imperativ oder beschreibenden Satz *má rè* stammen, rè heißt gehen, má vor einem Verb drückt das Verbot aus, also ist *má rè* „geh nicht!“, es könnte auch heißen, „das, was nicht geht, sich nicht bewegt“. Also das, was bleibt, was weiterbesteht.
- Ol-odù m'árè („m“ aus mó) derjenige der odù und arè verbindet: arè ist das Zeichen in der Krone des Ọni von Ifè (zur Krone vgl. unten), das nur auf dieser Krone ist, die nur von seinen Nachfolgern getragen werden kann und von keinem anderen König im Yorùbáland. Es ist somit das Zeichen des Führungsanspruchs von Ifè, dessen König die oberste Macht im Yorùbáland ausübt.
- Es wird noch in Erwägung gezogen, dass der Name aus oni und odù-kàrì zusammengesetzt ist- Letzterer Ausdruck zeigt Vollkommenheit an. Wenn das odù (im Ayo-Spiel) voll ist, ist es perfekt: auch eine Hinzufügung würde diese Vollkommenheit zerstören. Dieser perfekte Zustand wird mit dem Wort kàrì bezeichnet.

- Somit ergeben sich aus den etymologischen Überlegungen vier mögliche Bedeutungen des Namens Olódùmarè:.

(1) Olódù, der Sprössling der Boa.

(2) Olódù, der nicht geht, sich nicht verändert, bestehen bleibt.

(3) Derjenige, der das Zepter mit der Krone verbindet.

(4) Ol-odù-kàrì. ein Name, der denjenigen nennt, der höchste Vollkommenheit besitzt.

---

nwón und kó müssen mit ọ geschrieben werden, aber ein ọ mit Akzent kann ich bei meiner Tastaturbelegung nicht erzeugen); vor „o“ elidiert ní das í du wird zu „l“: „ó fún mi l'ówó“ (Er gab mir Geld).

Unter seinen anderen Namen finden sich:

- Olórun: der Besitzer von órun, aus oni und órun, mit der oben erwähnten im Yorùbá typischen Elision des Vokals[9] und der Änderung von n in l.
- Eléda: der Schöpfer, Hervorbringer.
- Elémi: der émi, den Lebensatem (eine der Komponenten der menschlichen Person im Denken der Yorùbá; s.u.) gibt.

2.2. Die òrìşà

Außerdem wird órun von zahlreichen Wesen bevölkert, nämlich den òrìşà, dann von Ahnengeistern (ara órun) und verschiedenen Geistern. Die wichtigsten darunter sind die òrìşà, deifizierte Naturgewalten, Kulturheroen und deifizierte Ahnen, wobei sie, wie z.B. im Falle von Şàngó, dem Gott von Blitz und Donner und einem Herrscher von Oyo, durchaus sowohl mehreren Bereichen zugleich angehören können. Der Name òrìşà selbst wird entweder als *ohun-tí-a-ríşà* erklärt, was so viel bedeutet wie „das was gefunden und gesammelt wurde (→ 2.2.2., die Erzählung über Orìşànlá) oder aus *Orí* („Kopf“) und *şè* („beginnen“) abgeleitet, dann bedeutete der Name soviel wie „Quelle des Orí“ (→ zu *Orì* u, 2.3.).

2.2.1. Die Polyperspektivität der òrìşà (am Beispiel v. Şàngó; z. Şàngó → a.u., 5.2.)

An Şàngó und den über ihn berichteten Erzählungen ist die Polyperspektivität des òrìşà-Konzeptes deutlich abzulesen. Auf der einen Seite eine Naturgottheit (Blitz und Donner), ist er auf der anderen Seite ein deifizierter Ahne (als Nachkomme von Odùduwà und König von Oyo), gilt aber auch als Kulturheros, der technische Macht über die Elemente (Elektrizität, Feuer) erworben hat. Dies zeigt sich auch daran, dass in den Mythen auch davon berichtet wird, dass seine Freunde (die Şàngó-Anhänger) seine Experimente fortgeführt haben. Natürlich stellt sich der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise die Frage, wie es zur Verschmelzung dieser Charaktereigenschaften in einer Person kommen konnte, wie sich der kosmische Şàngó mit dem irdischen Herrscher zu einer òrìşà-Gestalt verbunden hat. Für diese Frage sind in der Literatur zur Religion der Yorùbá zwei Lösungsmöglichkeiten angeboten worden: *C. L. Adeoye* unterscheidet zwischen zwei Şàngós, indem er davon ausgeht, dass man zwischen zwei Arten von Geistern, die sich in den òrìşà schlussendlich vermischt hätten, unterscheiden muss: Den irunmole (den direkt deszendierten Geistern) und den òrìşà

---

[9] Das gesprochene Yorùbá tendiert stark zur Elision so wird etwa ilé ìwé (Haus der Bücher = Schule) als iléèwé gesprochen.

(deifizierte Wesen). Die andere Lösung (R. Dennet; so auch R. Canizares) nimmt an, dass der König Ṣàngó einen älteren Mythos von Jakuta (dem Steinwerfer) auf sich gezogen habe. *W. Bascom* identifiziert Ṣàngó mit Jakuta. Dafür spricht, dass in der Neuen Welt, insbesondere in den nordamerikanischen Candomblés, Ṣàngó oft als Ṣàngó-Jakuta oder Xango-Djacuta verehrt wird. Die Ṣàngó-Priester in Oyo feiern auch heute noch den Tag, der Jakuta geweiht ist, allerdings in Verbindung mit Ṣàngó-Verehrung. Man kann sich dann natürlich religionsgeschichtlich die Frage stellen, ob hier - wie dies im Fall von Ṣàngó auch angenommen worden ist - ein Kulturheros die Charakterzüge und die Funktion einer älteren Naturgottheit auf sich gezogen hat.[10]

2.2.2. Erklärungen für die Vielzahl der òrìṣà

Während Gelehrte wie Idowu (ein christlicher Yorùbá) den „polytheistischen“ Glauben der Yorùbá als Degeneration eines früheren Monotheismus ansehen[11], gibt es auch Interpretationen wie diejenige von Ulli Beier, die in der Vielzahl der òrìṣà die vielfältigen Aspekte der Gottheit erblicken. Eine solche Erklärung für die Vielzahl der òrìṣà gibt ein von den Yorùbá erzählter Mythos selbst, den Ulli Beier aufgezeichnet hat, der von Orìṣànlá (wörtlich: der große òrìṣà; ein anderer Name für Obàtálá[12]) handelt. Demnach war am Anfang òrìṣà, der von seinem Sklaven, der ihn hasste, in viele hundert Einzelteile zerschlagen wurde. Òrunmìlà aber sammelte die Einzelteile in der ganzen Welt auf, und die, die er finden konnte, gab er in eine große Kalebasse, die er Òrìṣà Nla nannte und in einem Schrein in Ifè aufstellte. Aber hunderte Fragmente sind heute noch in aller Welt zerstreut, und Orìṣànlá ist der wichtigste unter allen.[13] Diese Erzählung illustriert, dass die verschiedenen òrìṣà Aspekte einer erfahrenen Wirklichkeit sind. Freilich sind diese Aspekte insofern „jenseits von gut und böse“, als die òrìṣàs durchaus nicht nur die „guten“, angenehmen Seiten der Wirklichkeit symbolisieren.

---

[10] Vgl. Darstellung bei *Omofolabo S. Ajayi,* Yorùbá Dance. The Semiotics of Movement and Body Attitude in a Nigerian Culture. Trenton, NJ.-Asmara, Eritrea, 1998; Raul Canizares, Walking with the Night. The Afro-Cuban World of Santeria. Rochester, Vermont 1993, 59.

[11] Das Problem an Idowus Interpretation liegt darin, dass es zwar vielfältige und Riten für die òrìṣà gibt, dass aber ein eigener Kult für Olódùmarè, ein eher als deus otiosus zu bezeichnender Hochgott, nur rudimentär festzustellen ist. Zum Verhältnis von òrìṣà-Kult zur Verehrung Olódùmarès vgl,. Peter McKenzie, A Note on the Yorùbá Òrìṣà Cults. In: Religion 10 [1980], 151-155, 153; Emefie Ikenga-Metuh, The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions. In. Religion 15 [1985], 373-385, 380ff.

[12] → *u, .5.1.*

[13] Ulli Beier, Yorùbá Myths, Cambridge 1980, 6f.; dieser Erzählung entspricht eine der möglichen Etymologien von Òrìsà, nämlich eine Kontraktion des Satzes „Ohun –tí-a-rí sà, „das, was gesammelt wurde“; die andere

2.2.3. òrìşà funfun und òrìşà gbigbona

Die Hierarchie der òrìşà ist von Ort zu Ort verschieden, aber auch die Charaktereigenschaften und die verwandtschaftlichen Beziehungen.[14] Eine Systematisierung der verschiedenen Erzählungen würde also immer auf „widersprüchliche“ Traditionen[15] hinauslaufen. Dennoch lassen sich gewisse Einteilungen treffen: Man kann die òrìşà in die kühlen (weißen) und die heißen (roten) aufteilen, womit das Temperament bezeichnet wird.

Zu den kühlen oder weißen (òrìşà funfun) zählt Obàtálá (Òrìsànlá →u., 5.1.). Er ist eng mit Odùduwà dem ersten Herrscher von Ile-Ifé verbunden, sowohl was seine Stellung in den Schöpfungsmythen als auch im politischen Gründungsmythos von Ifé betrifft.[16] Ebenso bedeutsam ist Òrunmìlà, der Stifter des Ifá-Orakels. Der wichtigste òrìşà unter den „heißen“ oder „roten“ (òrìşà gbigbona) für unseren Zusammenhang ist die Trickstergottheit Eşu, aber auch der bereits genannte Şangó. Seine Verbindung zu Obàtálá zeigt deutlich die Grundzüge der Kosmologie der Yorùbá auf, in der die Welt als ein Ort, an dem verschiedene Kräfte wirksam sind, deren Gleichgewicht erstrebenswert ist. Zu den „heißen“ òrìşà gehört auch Ogún, der am weitesten verbreitete im Yorùbáland, der Gott des Eisens und des Krieges. Den mündlichen Überlieferungen zufolge ist er eine sehr alte Gottheit. Die oralen Traditionen berichten, dass, nachdem die Erde geschaffen und eingerichtet worden war, es die òrìsà in Angriff nahmen, ihre jeweiligen Aufgaben zu erfüllen. Doch auf ihrem Weg kamen sie zu

---

Möglichkeit, die erwogen wird, ist eine Ellipse von „Ibiti-orí-ti-sè“, die Quelle von Orí. (vgl. Idowu. 59ff.). Zum Begriff Orí vgl. unten.

14 Weshalb auch Versuche der Systematisierung, wie sie etwa *Rowland D. Abiodun, La signification et les artefacts d'Ifa dans la Cultur Yorùbá. In: Arts Du Nigeria. Collection du musée des Arts d'Afrique et d'Océanie. Paris 1997, 55-58*, 58 gibt, nicht überzeugen; Gleiches gilt für *Angelina Pollak-Eltz, Trommel und Trance. Die afroamerikanischen Religionen, Freiburg-Basel-Wien 1995, 35-39.* Einen stark systematisierenden Zugang hat auch *Baba Ifá Karade* , der in seinem *Handbook of Yorùbá Religious Concepts, York Beach 1994,* die religiöse Tradition der Yorùbá in den Kontext mit den großen Weltreligionen stellt und von daher, indem er z.B. die òrìşà den Chakren der indischen mystischen Tradition zuordnet, seine Anordnungen in den Überlieferungen vornimmt. Religionswissenschaftlich gesehen handelt es sich dabei um einen Prozeß der Kanonisierung: die vielen unterschiedlichen Ausformungen der Òrìşàkulte und der Divination, die sich aus den regionalen Fortführungen der afrikanischen religiösen Traditionen durch die afrikanischen Sklaven und ihre Nachkommen in der neuen Welt (mit mehr oder minder transformativen oder synkretistischen Charakter) ergeben haben, sind einerseits in neuen Kontakt mit den traditionellen Religionen Westafrikas getreten (z.B.hat sich Karade, ein US-Amerikaner, in Nigeria als babaláwo – Priester des ifá Orakels – initiieren lassen) und sind andererseits in überregionalen Kontakt getreten. Diese Vorgänge werden hier ausgeblendet. Es geht um den Blick auf die autochthone Tradition der Yorùbá.

15 So gilt z.B. Yemoja in Ayede als Gattin des òrìşà Oko, des òrìşà der Landwirtschaft (vgl.dazu *Andrew Apter, Black Critics & Kings. The Hermeneutics of Power in Yorùbá Society. Chicago 1992, 100*), während sie in Ifé als Gattin Obàtálás gilt, an dessen jährlichem Fest sie und ihre Kultgruppe eine wichtige Rolle spielen (vgl. die Dartellung bei *Omofolabo S. Ajayi,* Yorùbá Dance. The Semiotics of Movement and Body Attitude in a Nigerian Culture. Trenton, NJ.-Asmara, Eritrea, 1998.)

16 Andere òrìşà funfun sind etwa Osoosi/Eyinle, ein Jäger und Gott des Waldes und der Ströme; Osanyin der Herr der Kräuter und Medizin; Yemoja, Osun, Yewa und Oba: Flußgöttinen, auch Fruchtbarkeitsgöttinen; Olosa, eine Lagunengottheit und Olokun, die Meeresgöttin.

einem Platz, der „Keine Straße“ hieß, wo sie nicht weiterkonnten; Obàtálá versuchte mit seiner Machete, einen Weg zu schlagen, aber sie war aus Blei und nicht geeignet für die Aufgabe. Allein Ògún besaß ein geeignetes Werkzeug, aber er verlangte eine Belohnung von den anderen. Diese wurde ihm versprochen, und nachdem er erfolgreich gewesen war und sie in Ile-Ifè angekommen waren, übergaben sie Ògún die einzige Krone, die sie dabei hatten. Es gibt Priester von Ògún, die behaupten, eigentlich sei er der König der òrìṣà. Die weite Verbreitung des Kultes von Ògún, mit unterschiedlichen lokalen Traditionen, führte auch zu der Ansicht, dass es 7 Ògún gäbe, darunter der Ògún der Schmiede, der Jäger, der Krieger, oder Ògún Onire. Letztere Bezeichnung bezieht sich auf die Stadt Ire in Yorùbáland, wo Ògún einmal Krieger angeführt hat und zu Boden gesunken ist, nachdem er im Zorn einen Haufen Leute niedergemetzelt hatte. Eine andere Erzählung besagt, dass Ògún auf Grund seines wilden Charakters sich nicht in die Gesellschaft einpassen konnte und deshalb an einem abgelegenen Ort, Orí-Òkè, „oben auf dem Hügel“ lebte, von wo aus er sich als Jäger, Krieger und Eroberer betätigte. Als ihm dieses Leben zu langweilig wurde, wollte er eine Stadt finden, in der er leben könnte, aber seine wilde Erscheinung (er war in Feuer und Blut gekleidet!) machte das unmöglich. Deshalb borgte er sich Kleidung von der Palme. In Palmblätter gehüllt (diese spielen in der Verehrung vieler òrìṣà eine wichtige Rolle, sie werden zur Dekoration der Schreine benutzt), betrat er Irè und wurde sofort zum König von Irè, Oni-Irè, ausgerufen, seitdem ist er Ògún On’Irè, Ògún, der König von Irè. Ògún, der „Patron“ und „Meister“ des Schmiedehandwerks, ist wegen seiner Meisterschaft in dieser Kulturtechnik auch der Gott der Jäger und Krieger, die ja mit dem Schmiedehandwerk als dem Erzeuger brauchbarer Werkzeuge und Waffen, eng verbunden sind. Die Geschichte mit „Keine-Straße“ drückt dies ja sehr gut aus. Heute ist er die Gottheit aller, die mit Eisen und Stahl zu tun haben, von Schmieden, Mechanikern bis hin zu Taxichauffeuren.

Weiters sind hier zu nennen: Oya, Sangós Frau und Königin des Sturms oder Obaluaye, der Herr der Pest. Ein weiterer seiner Namen ist Ṣòpònà[17], dem der Name des Vodou der Erde „Sakpatè“ im Gê [Ewe] entspricht. In den afroamerikanischen Religionen wird er auch Omolu (ein aus dem Yorùbá stammender Ausdruck) oder Shopona genannt, in der kubanischen Santería Babalu Ayé. Dieser Name stammt offensichtlich aus *Oba-’lu’aye* (auch: Olùwa Aiyé oder nur: Olùwa) das soviel bedeutet wie König, der Herr der Erde ist.

Die òrìṣà kommen durch ihre Medien in die Welt, die dazu ausgebildet wurden, in Besessenheitstrancen den Geist ihrer Gottheiten in die Welt zu bringen. Wenn die Götter sich

---

[17] Ṣọpọná (das ọ jeweils mit Tiefton; leider habe ich keinen Weg gefunden, dies graphisch darzustellen).

in ihnen manifestieren, sprechen sie durch sie. Ifa und Eshu (auch: Elegba) stehen an der Grenze zwischen den beiden Bereichen von órun und aye und vermitteln sozusagen die Kommunikation zwischen diesen Bereichen. Ifá ist der Name eines Divinationssystems, das dem Mythos nach vom òrìṣà Òrunmìlà gestiftet wurde, der auch selbst Ifá genannt wird. Odù ist dessen Frau, aber auch die Bezeichnung für die Sammlung der Ifá-„Texte“ Diese bestehen aus einer großen Anzahl von oral tradierten Versen. Eṣu, eine Trickster-Gottheit, ist der Herr der Kreuzwege, der die Opfer zu den òrìṣà bringt und die Rituale überwacht. Er, nicht Òrunmìlà, ist auf den Divinationsbrettern abgebildet.

Die Ahnen (Oku órun, osi, babanla, iyanla), sind ein wichtiger und großer Bevölkerungsanteil von órun. Sie können entweder durch Maskentänzer (egungun)[18] in ayé zurückkehren (kurze Besessenheit), oder als Teil eines Neugeborenen. Ein junges Mädchen, das als Reinkarnation der Großmutter erkannt wird, wird Yetunde (Mutter ist zurückgekehrt) genannt. Die Großmutter lebt in órun weiter, aber ein Teil ihres èmí, Atems, konstituiert das Kind mit. Ayé wird also stark von órun und seinen Kräften beeinflußt. So sagen die Yorùbá: „Die Welt (ayé) ist ein Marktplatz, aber die jenseitige Welt (órun) ist Zuhause“: „Ayé l‘oja, órun n’ile”, oder auch: “Ayé l’ajo, órun n’ile” (Die Welt ist eine Reise, die jenseitige Welt ist das Zuhause).[19] Sie kontrastieren also den Charakter der Bewegung und Unvorhersehbarkeit der Welt mit dem Hafen der geistigen Welt, der geistige Existenz für die Ewigkeit verspricht. Das Leben wird als eine „Reise“ aufgefasst. Dennoch wird nicht in asketischer Weise ayé zu entfliehen versucht, sondern ein langes Leben, Wohlstand, Nachkommenschaft und ein gutes Ansehen werden erstrebt, indem man sich beständig um ogbon (Weisheit), imo (Wissen) und oye (Verständnis) bemüht. In órun wird auch das Schicksal und der Charakter einer Person bestimmt. Die Elemente, aus denen eine Person lt. der traditionellen Überlieferung der Yorùbá besteht, gehen alle auf die Tätigkeit von Olódùmarè oder eines òrìṣà zurück. Von zentraler Bedeutung im Denken der Yorùbá ist dabei der Kopf (orí) einer Person.

2.3. Orí inu: der innere Kopf.[20]

Somit legt sich ein Zugang zur Stellung des Menschen in diesem Kosmos verschiedener Kräfte, deren ausbalanciertes Gleichgewicht von großer Bedeutung ist, von der Betonung des menschlichen Kopfes nahe. Der Kopf, orí, ist der Sitz des inneren Wesens einer Person (iwa)

---

18 Vgl. dazu Akin Euba, Drumming for the Egungun. In: *R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III*, The Yorùbá Artist. New Theoretical Perspectives on African Arts. Washington and London 1994, 161-169.

19 Yorùbá World, 15f.

20 Vgl. Yorùbá World, 26ff.

oder auch seiner aşe. In den künstlerischen Darstellungen der Yorùbá ist er oft vergrößert (Verhältnis 1:4; 1:5) oder erhält eine konische Form. Die Yorùbá unterscheiden zwischen ode und inu, den äußeren und inneren Aspekten einer Person, die inneren Aspekte sollten die äußeren beherrschen, besonders solche wie innere Ruhe, Selbstbeherrschung und Geduld. Typisch dafür ist z.B. ein Gebet, das lautet: „Möge mein innerer Kopf nicht meinen äußeren verderben." Die äußere Erscheinung kann zwar auch die innere maskieren, idealerweise drückt sie jedoch Vornehmheit und Würde, die dem inneren Wesen entsprechen, aus. In diesem Zusammenhang muss man die Bedeutung der Namen für die Yorùbá hervorheben. So spielen in Ritualen sogenannte *oríki*, kleine Lobpreisungen einer Person oder charakteristische Worte über sie, (auch mit talking drums) eine große Rolle[21]. Zentral dafür sind bestimmte Namen, die Aspekte der Beziehung zu den Ahnen oder den geistigen Kräften des Kosmos betonen. Wenn diese *oríki* vorgetragen werden, wird der Kopf der Person, auf die sie sich beziehen, inspiriert oder energetisiert. Der Kopf stellt also auch die Verbindung der Person zu den übrigen Kräften des Kosmos dar und hat insbesondere in skulpturalen Darstellungen eine mehrfache Bedeutung, als Sitz des geistigen Wesens einer Person, der Ort, an dem die geistigen Wesen in der Besessenheitstrance in die Person eintreten und als ein sichtbares oríki, das die Würde und den Stolz darstellt.

2.3.3.1. Die konische Form und die Königskrone.

In Verbindung mit der Bedeutung des Kopfes ist in der Kultur der Yorùbá die konische Form in vielen Bereichen von besonderer Bedeutung, so bei bei den abstrakten Objekten (ibori), die im ile Orí (Haus des Kopfes), einem Schrein, aufbewahrt werden: In abstrakter menschlicher Form (konisch) werden, in Perlenschnüre eingepackt, verschiedene Dinge, die mit dem inneren Kopf eines Menschen verbunden sind, aufbewahrt: Die Placenta (Nachgeburt) einer Person und Dinge, die in Verbindung zu den Òrìşàs oder zu Ahnen stehen. Die Trickstergottheit Eşu, der Mittler zwischen den Welten, wird oft mit einem in konischer Form nach hinten verlängerten Kopf, manchmal zu einem Penis ausgeformt, dargestellt. Der Kopf verbindet die Person mit órun, insbesondere in bestimmten Ifá-Ritualen (→ Kapitel 4).

Auch die Krone des Königs hat stets eine konische Form. Eine alte Erzählung besagt, dass Odùduwà, der erste Òóni von Ifé, auf den sich alle Könige der verschiedenen Yorùbástämme zurückführen, jedem seiner Söhne, bevor er starb, eine mit Perlenschnüren besetzte Krone (ade) gab und sie fortschickte, Königreiche zu gründen. In anderen Versionen wird davon

---

[21] Vgl. dazu Euba, 165; 167ff.; Yorùbá World, 26.

berichtet, dass er blind war und die Söhne die Krone stahlen. Die alten Kronen wurden aus Leder gefertigt und mit Steinen oder Muscheln besetzt, am Rand waren Schnüre angebracht, die das Gesicht des Königs verdeckten, wenn dieser die Krone trug[22]. Seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts sind kleine europäische Glasperlen in Gebrauch. Stets ist auf den Kronen zumindest ein Gesicht an der Vorderseite angebracht. Manchmal finden sich Gesichter vorne und hinten, oft viele Gesichter. Über die Bedeutung herrscht Uneinigkeit. Es handelt sich nach verschiedenen Überlieferungen entweder um das Gesicht von Odùduwà, oder das Gesicht ist eine Darstellung des *Orí inu* des Königs, oder auch das Gesicht von Olokun, Gott des Meeres und Besitzer der Perlen. Letztere Version wird von den Leuten, denen die Anfertigung der Kronen obliegt, erzählt. Die Anfertigung der Krone selbst ist ein langwieriger Prozess, der Opfer an verschiedene òrìṣà beinhaltet. Die Krone muss auch von Kräuterkundigen präpariert werden, indem ein Päckchen mit Kräutermedizinen an der Spitze eingelegt wird. An der Spitze der Krone oben sitzt immer ein Vogel (und zwar ein okin: ein kleiner, weißlicher Vogel mit langer Schwanzfeder). In fast allen Yorùbá-Darstellungen beziehen sich Vögel auf die mystische weibliche Kraft awon iya wa (unserer Mütter). Die Symbolik spielt also auf die Integration der weiblichen und männlichen Elemente in der Herrschaft an. In Oyo steht die Iya Kere (eine der königlichen Frauen) hinter dem Alafin, wenn ihm die Krone (in die er nicht sehen darf, ohne Blindheit zu riskieren) aufgesetzt wird. Die Vögel symbolisieren also, dass der König selbst nur durch die Hilfe und Kooperation der awon iya wa regiert. Trägt er sie zum ersten Mal, wird er mit der Kraft eines òrìṣà erfüllt. Somit ist über die Symbolik der Krone, die auch selbst als òrìṣà gilt, die königliche Herrschaft, also die Ordnung der Gesellschaft, mit den weiblichen und männlichen Aspekten der Herkunft verbunden. Der Aspekt der Einbindung dessen, was eine Person konstituiert, in die Tradition zeigt sich hier von der königlichen Funktion her.

2.2.4. Der Schöpfungsmythos

Wie bereits erwähnt, identifizieren die Mythen der Yorùbá den Ort, an dem die Welt geschaffen wurde, mit ihrer Gründungsstadt, Ile-Ifé. Nach einem verbreiteten Mythos bestand am Anfang Órun und darunter eine chaotische Wassermasse. Als Olódùmarè eine geordnete

---

[22] Die Tatsache, dass das Gesicht des Königs verdeckt wird, wird auf zweierlei Weise erklärt, entweder, dass er durch die Kraft in der Krone, nicht durch seine eigene Kraft, regiert, oder, dass die königliche aşe verstärkt, wenn er die Krone trägt, weshalb es gefährlich wäre, ihm ins Antlitz zu blicken. In früheren Zeiten zeigte sich der König oft gar nicht in der Öffentlichkeit, sondern war auf seinen königlichen Palast beschränkt. Die Einrichtung des sakralen Königtums besteht heute noch neben der staatlichen Regierung, sie wird vor allem bei

Welt erschaffen wollte, schickte er 16 Òrìşà als seine Abgesandten, jeder mit spezifischen Aufgaben im Werk der Schöpfung beauftragt. Darunter waren Odùduwà und Obàtálá, Olókun und Yemoja, die Göttinnen, die später ihre Frauen wurden[23], Ogún, Esù, Ifá-Orúnmìlà, Òsanyin und Oruelere, der Wächter des häuslichen Anstandes. Obàtálá sollte feste Erde und Menschen schaffen. Dazu bekam er einen fünfzehigen Hahn und eine Kalebasse mit Erde sowie 201 Kräuterblätter mit. Sie gelangten in der Gegend von Ile-Ifé zur Erde, und, noch an der Kette, an der sich die Òrìşà vom Himmel herabließen, hängend, warf er einen Haufen Sand auf das Wasser und ließ den Hahn frei, der sich darauf stellte und zu scharren begann. So erweiterte sich das Land, woher nach einer diesem Mythos zugrundeliegenden Etymologie der Name Ile-Ifé kommt, von Ilè yi fè, dieses Land breitet sich aus. Die anderen Gottheiten stiegen herab und führten ihre verschiedenen Aufgaben aus. Aus der übrigen Erde formte Obàtálá menschliche Körper und brachte sie zu Olódùmarè , damit er ihnen Leben einhauche, auf dass die Welt bevölkert und voller Leben werde. Nach der ganzen Anstrengung des Tages wurde aber Obàtálá sehr durstig und trank, statt Wasser, Palmwein, und da er etwas viel davon trank, wurde er betrunken. Als er sein Werk fortsetzte, formte er seltsame Gestalten wie Albinos, Krüppel, Bucklige. Er konnte sich nicht weiter konzentrieren und schlief ein. Odùduwà setzte das Werk fort und vollendete es auf Olódùmarès Anweisung hin. Obàtálás Leute wurden die Ìgbò[24], Odùduwàs die Ifé. Die Erzählung hat eine soziale Bedeutung. Da Obàtálá ein wichtiger òrìşà ist, stellt die Zuordnung der Leute mit körperlichen Gebrechen oder auffallender Andersartigkeit (Albinos) einen Schutz für diese Menschen dar. Wer die Obàtálá Zugehörigen beleidigt oder verletzt, vergeht sich gegen Obàtálá.

2.2.5. Ènìyàn: „Person“ im Denken der Yorùbá.[25]

Aus diesem Mythos läßt sich erschließen, dass neben dem bereits behandelten Element des orí inu zur Konstitution einer Person (enìyàn) auch noch der von Obàtálá/Orìşànlá resp. Odùduwà geformte Körper (ara) und der von Oludumare eingehauchte Odem (èmí) gehören. Ènìyàn, das Wort im Yorùbá, das unserem Begriff der „Person“ entsprechen würde, ist auch

der Durchführung religiöser Zeremonien in Anspruch genommen, auch wenn die obas selbst Muslime oder Christen sind.

23 Wie erwähnt, gilt Yemoja allerdings in Ayede als Gattin des Òrìşà Oko.

24 Die Igbo aus dieser Erzählung stellen eine alte Gruppe der Yorùbá, eine lt. den Mythen in der Frühzeit von den Ifé abgespaltene Gruppe dar und sind nicht mit den heutigen östlichen Nachbarn der Yorùbá, den Igbo oder Ibo ident.

25 Vgl. Segun Gbadegesin, Enìyàn: The Yorùbá Concept of a Person. In: ders., African Philosophy. Traditional Yorùbá Philosophy and Contemporary African Realities. New York-San Fancisco-Bern-Frankfurt-Paris-London 1991, 27-59.

ein stark moralisch geprägter Begriff. Jemand, von dem man sagt, er sei kein ènìyàn, ist damit als moralisch minderwertige Person gekennzeichnet[26]. Ènìyàn besteht nun aus dem materiellen Bestandteil (ara), der von Obàtálá gefertigt wird, einer „Seele“ (èmí), die ihm von Olódùmarè eingehaucht wird, also Atem (Atmen heißt: mí) und dem Schicksal, das orí (Kopf) genannt wird, das von Ajàlá, dem Töpfer v. orí kommt. Orí hat also neben seiner Bedeutung als „Kopf“ auch die Bedeutung des persönlichen Schicksals, das mit dem Orí inu verbunden ist. Die Bedeutung des Kopfes im traditionellen Denken der Yorùbá erschließt sich vielleicht aus dem Umstand, dass in Westafrika der Kopf einerseits der Körperteil ist, mit dem Lasten getragen werden, andererseits ist er der Sitz wichtiger Organe, des Gehirns, das das Denken steuert und der Augen, die oba ara, König des Körpers genannt werden. Jedenfalls vermittelt die Vorstellung von „Orí“ im traditionellen Denken der Yorùbá die Bedeutung des Individuums: das menschliche Leben ist nicht sinnlos, jeder Mensch hat eine Aufgabe zu erfüllen, die in seinem orí bestimmt ist. Auf der anderen Seite führt gerade die Frage nach der Art dieser Bestimmung zu a) unterschiedlichen Auffassungen und b) Tätigkeitsbereichen für die religiösen Spezialisten.

Der mythologischen Erzählung zufolge wird orí, das Schicksal, dem aus ara und èmí bestehenden ènìyàn hinzugefügt, indem dieses niederkniet und wählt. Die Erzählung scheint also zunächst zu besagen, dass drei verschiedene Gottheiten mit der Anfertigung der Person zu tun haben: Obàtálá formt ara, das physische Element, Olódùmarè haucht èmí, den Geist, ein, der als Teil des Gottes selbst, als sein Atem gedacht wird. Danach begibt sich das aus den gemeinsamen Aktivitäten von Obàtálá und Olódùmarè hervorgegangene Individuum in das Haus von Ajala, um sein Orí zu wählen. Dieses ist, ähnlich wie in Shakespeares Kaufmann von Venedig, als ein Gefäß, in diesem Fall ein von einem Töpfer hergestelltes zu denken, in dem das Schicksal eingeschlossen ist, ohne dass man es von außen erkennen könnte. Manche sind gelungene Töpfe, manchen im Brennvorgang gesprungen usw. Gewisse orí schauen von außen gut aus, sind aber innen voller Würmer, oder aber sie sind unansehnlich, aber gut. Nach dieser Wahl geht das Individuum zum Pförtner des Himmels, wo ihm sein Orí offenbart wird, das danach aber wieder verschlossen wird. Am Weg zur Erde überquert es den Fluss des Vergessens, so dass es sich nicht erinnert, was sein Schicksal sein wird.

Die Interpretationen scheiden sich naturgemäß an der Art dieser Wahl: wird niederkniend gewählt, trifft also das Individuum die Wahl - , oder empfängt es sein Orí bloß, indem es in

---

[26] Zur Ethik im traditionellen Denken der Yorùbá vgl. Samuel O. Abogunrin, Ethics in Yorùbá Religious Tradition. In: S. Cromwell Crawford [Hrsg.], World Religions and Global Ethics. New York 1989, 266-296;

Ajalas Haus niederkniet, ist das Schicksal also nicht gewählt, sondern auferlegt. Die Frage ist also, wer der Wählende ist. Von hier aus kann man eine Yorùbá-Philosophie über Schicksal und Selbstbestimmung angehen.[27] Ara, das physiologische Element, wird nicht nur aus dem Gegensatz zum „Geist“ heraus verstanden, wie es z.B. der Fall zu sein scheint, wenn man einen selbstsüchtigen Menschen als einen bezeichnet, der sich an sein ara klammert. Zwei Elemente von ara werden genannt, nämlich opolo, im Kopf, die Quelle des logischen Denkens, der geistigen Gesundheit, eine Störung führt zu psychischen Krankheiten. Okán bezeichnet zunächst das Herz als Organ, aber auch die Quelle der psychischen und emotionalen Reaktionen. Ein ängstlicher Mann etwa muss sein okán stärken, ein jähzorniger Mann hat keines und das okán eines traurigen Menschen ist verstört. Mit dem okán sind emotionale Zustände wie Tapferkeit/Angst, Liebe/Haß; Freude/Traurigkeit verbunden. Im Folgenden wird es darum gehen, zu zeigen, wie diese Konzeption des Menschen mit dem zentralen religiösen und kulturellen Instrument der Lebensbewältigung, dem Ifá-Orakel, das in gewisser Weise das kulturelle Gedächtnis[28] der oralen Kultur der Yorùbá darstellt[29].

3. Divination: eine der Arten des Übergangs, der Vermittlung zwischen den Bereichen des Kosmos

Da in unserer Welt die lt. den Mythen früher bestehende direkte Verbindung zwischen aye und órun unterbrochen ist, müssen verschiedene Wege gefunden werden, um zwischen den beiden „Hälften des Kosmos“ zu vermitteln. Einerseits können sich die Ahnengeister oder andere Geister (wie Buschgeister) in Maskentänzern manifestieren, oder aber die òrìşà in von ihnen besessenen Medien, die während der Zeit der Besessenheitstrance die òrìşà selbst sind (und nicht darstellen). Eine andere Weise der Vermittlung zwischen den Welten, ein Weg, Auskünfte aus der „anderen Hälfte“ zu erlangen, ist die Divination. Im Folgenden werden die hauptsächlichen Arten der Divination, die in der Religion der Yorùbá einen wichtigen Stellenwert einnimmt, und in sehr elaborierten Formen angewandt wird, vorgestellt.

Die hauptsächlichen Zwecke, zu denen Orakel gestellt bzw. befragt werden, sind die Beantwortung der Fragen, welche Opfer zu einem bestimmten Zweck dargebracht werden sollen und der Frage, ob die Opfer angenommen worden sind, welche Frage auch innerhalb von Ritualen, bei denen bereits festgelegt ist, welche Opfer dargebracht werden, mittels

---

Segun Gbadegesin, Individuality , Community and the Moral Order. A.a.O., , 61-82.

27 Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen von Gbadegesin a.a.O.

28 Zum Begriff des kulturellen Gedächtnisses vgl. Jan Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München 2000.

29 So sagt etwa Gbadegesin. a.a.O., 82: „[...] Ifá is not just a religion. It is a source of Yorùbá collective wisdom“ und nennt als Quellen der kulturellen Überlieferung der Yorùbá „in absence of written hsitory [...] oral traditions [...]. Among these are myths, folktales and the Odù-Ifá“ (a.a.O., 89).

Divination beantwortet wird, sowie die Auskunft über die Ifá-Texte. Das Ifá-Orakel ist ein relativ kompliziertes System, das auf einen großen Korpus mündlich überlieferter Verse und Auslegungen dieser Verse bezogen ist. Es wurde der Überlieferung nach von Òrunmìlà gestiftet. Der Name Odù bezeichnet dessen Frau und sowohl den Korpus der Texte des Orakels als auch die Ifá-Muster, die 256 möglichen Kombinationen von I und II in einer Serie von 8.

3.1. Das Obi-Orakel

Die einfachste Form des Orakels ist die, die auf eine Frage die Antwort ja oder nein erhalten will. Z.B.: Sind die Opfer angenommen worden? Dazu wird das Obi-Orakel verwendet. Eine Kolanuss wird in 4 Teile geteilt und zeigt sodann zwei „männliche" und zwei „weibliche" Oberflächen (auf der „inneren" Seite - in den afroamerikanischen Religionen werden vier Stücke einer Kokosnussschale verwendet, auf denen Kauriemuscheln angebracht worden sind, zwei mit der „weiblichen", zwei mit der „männlichen" Seite nach oben). Wirft man nun diese vier Teile, erhält man fünf Möglichkeiten, wenn man von der Reihenfolge (der Anordnung der Teile) und der Frage, ob die „männlichen" oder die „weiblichen" Oberflächen bei den mit der Innenseite nach oben liegenden Teilen zu sehen sind, absieht:

Alle oben (Innneseite):	Alafia
Alle unten (Außenseite)	Oyeku
2 oben/2 unten	Ejife
3/1	Etawa
1/3	Okana

Alle Oben (Alafia) heißt dann Ja, alle Unten (Oyeku) und 1/3 (Okana) Nein, 2/2 (Ejife) heißt : Sicher! und 3/1 (Etawa) heißt „Vielleicht"; in diesem Fall wird noch einmal geworfen und daraus die Entscheidung abgeleitet, zweimal Etawa heißt Ja.

3.2. Ifa-Divination:

3.2.1. Der binäre Code als Grundlage des Orakels.

Die Ifa-Divination ist um einiges komplizierter. Sie ergibt eine von 256 Möglichkeiten, also von 16^2 Möglichkeiten, oder auch eine Serie aus einer Wahrheitswerttabelle mit 8 Variablen. Wahrheitswerttabellen werden in der modernen formalen Logik verwendet, um zweiwertige Aussagen darzustellen. Eine zweiwertige Aussage ist eine Aussage, die entweder wahr oder falsch, ja oder nein, I oder II ist. Bei einer Variable „P" ergeben sich zwei Möglichkeiten, P kann W (wahr) oder F (falsch) sein, resp I oder II. Bei zwei Variablen „P" und „Q" ergeben sich 2^2 Möglichkeiten, W/W; W/F; F/W; F/F (I/I; I/II; II/I; II/II); bei drei Variablen 2^3 Möglichkeiten usw. Bei 8 Variablen ergeben sich also 2^8 oder 256 Möglichkeiten. Man nennt diese Art der Darstellung auch einen binären Code. Auf dem

binären Code basiert nicht nur die moderne Computertechnologie, sondern erstaunlicherweise auch schon das Ifá-Orakel der Yorùbá.

Wie bereits erwähnt, dient es dazu, einen der 256 „Odù“ ausfindig zu machen. Diese Verse und ihre Auslegung sind jeweils durch eine der 256 möglichen Kombinationen von W/F resp. I/II in einer Reihe von acht Stellen (die entweder I oder II sind) markiert. Diese 256 Markierungen, sowie die dazugehörigen Verse wie auch die Interpretationen sind in der schriftlosen Kultur der Yorùbá von den babaláwos, den Orakelpriestern, mündlich tradiert worden, was eine enorme Gedächtnisleistung der Orakelpriester darstellt.

Es werden 16 Haupt-Odù und 240 Neben-Odù unterschieden, wobei die Haupt-Odù die symmetrischen Formen darstellen, die sich ergeben, wenn man zwei Vierergruppen nebeneinanderstellt, also z.B. I/II/II/I neben I/II/II/I. (Edi Meji), das sind die 16 Möglichkeiten einer Wahrheitswerttabelle von 4 Variablen jeweils mit sich selbst gepaart. Die 16 Möglichkeiten haben 16 Namen, Meji (zwei) wird dazugefügt, wenn eine Möglichkeit zweimal auftritt. Die übrigen möglichen Kombinationen entsprechen den Kombinationsmöglichkeiten von 16 Variablen miteinander unter Ausschluß von symmetrischen Paarbildungen, also n^2 -n (in diesem Fall 16^2-16, was z.B. den Spielen in einer Fußballliga zwischen 16 Mannschaften mit Hin-und Rückspiel entspricht). Die Namen sind dann entsprechend z.B. Edi Irosun oder Irosun Edi usw. Die Namen unterscheiden sich aber auch in unterschiedlichen lokalen Traditionen voneinander!

Eji Ogbe	Oyeku Meji	Iwori Meji	Edi Meji	Irosun Meji	Oworin Meji	Obara Meji	Okanran Meji
I I	II II	II II	I I	I I	II II	I I	II II
I I	II II	I I	II II	I I	II II	II II	II II
I I	II II	I I	II II	II II	I I	II II	II II
I I	II II	II II	I I	II II	I I	II II	I I
Ògúnda Meji	Osa Meji	Ika Meji	Oturupon Meji	Otura Meji	Irete Meji	Oşe Meji	Ofun Meji
I I	II II	II II	II II	I I	I I	I I	II II
I I	I I	I I	II II	II II	I I	II II	I I
I I	I I	II II	I I	I I	II II	I I	II II
II II	I I	II II	II II	I I	I I	II II	I I

3.2.2. Möglichkeiten der Ermittlung der Odù

3.2.2.1. Obi Abata

Die Obi können nun auch dazu verwendet werden, kompliziertere Anfragen zu beantworten. Die Obi werden von allen Graden des Priestertums verwendet und können auch von Eingeweihten, die keine Priester sind (aborişa), verwendet werden, die anderen Mittel sind

den Priestern (o'lorişa) resp. den eingeweihten Ifá-Priestern (babaláwo) vorbehalten. Mit den Obi wird in drei Schritten vorgegangen:

- zuerst wird der „Charakter“ festgestellt, also z.B. „Gesundheit“, „materielle Angelegenheiten“, „Liebe“. Es gibt den 9 Möglichkeiten entsprechend neun Bereiche. Diese 9 Möglichkeiten unter Berücksichtigung des männlichen oder weiblichen Geschlechts der Innenseiten sind:
    1. Alle oben (= 2M/2W)
    2. Alle unten (alle ohne die „geschlechtliche“ Seite)
    3. 1 M (und 3unten. also ohne die „geschlechtliche“ Seite)
    4. 1W (und 3 unten)
    5. 1M & 1W (und 2 unten)
    6. 2M (und 2 unten)
    7. 2W (und 2 unten)
    8. 2M/1W (und eines unten)
    9. 2W/1M (und eines unten)
- zweitens werden die Richtungen innerhalb des ermittelten Bereiches festgestellt. Je nach der Lage von M und W ist die ermittelte Botschaft eine gute oder eine schlechte, und je nachdem werden verschiedene Anweisungen vom Divinator gegeben.
- drittens kann man auch mithilfe der Obi den Odù feststellen, je nach der Abfolge Konvex/Konkav der Obi, wobei die dunkle Außenseite als II und die Innenseite als hell (I) markiert wird (unter Absehen von der „geschlechtlichen“ Bestimmtheit). Aus vier Obi lassen sich also die 16 Haupt-Odù ermitteln.

3.2.2.2. Die 16 Kauriemuscheln : Merindilogun.

Die als Merindilogun bezeichneten 16 Kauriemuscheln zeigen, wenn man sie auf ein Divinationsbrett wirft, entweder ihre weibliche Seite, die Grate (die aussehen wie eine Vulva) oder den Knollen in der Muschel, die männliche Seite. Nach den 17 rein numerischen Möglichkeiten (ohne Berücksichtigung der Reihenfolge, also 16W bis 16 M) ergeben sich die 16 Hauptodu und die Möglichkeit Opira, wenn kein W gezeigt wird. Die Merindilogun werden nur von in den priesterlichen Verband Initiierten gebraucht. Bei der Initiation werden sie dem Adepten übergeben.

3.2.2.3. Opele (Kette) und ikin (Palmnüsse).

Diese beiden Divinationsmittel sind den babaláwos vorbehalten. Opele ist eine Kette mit 8 Steinen, auf den jeweils ein Punkt oder zwei Punkte markiert sind. Der Wurf dieser Kette ergibt einen Odù. Der Gebrauch der Palmnüsse wird im folgenden Abschnitt noch genau behandelt.

3.2.3. Die Hilfsmittel des babaláwo bei der Divination. Kultische Gegenstände und ihre Symbolik.

3.2.3.1. Das opon ifá

Neben den Palmnüssen resp. dem Opele gebraucht der babaláwo einige kultische Gegenstände, von denen das wichtigste das opon-ifá, das Divinationsbrett ist, das er verwendet, um die Ergebnisse der Divination zu notieren. Dazu bringt er auf dem Brett ein Puder aus Holzstaub (*irosun* genannt, von einer bestimmten Baumart) auf , auf dem vier Bereiche eingetragen werden.

Das opon-ifá selbst ist zumeist rund, kann aber auch viereckig sein. es besteht aus einer glatten Vertiefung und einem abgehobenen Rand, auf dem allerhand Darstellungen eingeschnitzt sind[30]. Es symbolisiert die Welt, resp. den aus órun und aye bestehenden Kosmos, die vier Himmelsrichtungen. Die Darstellungen am Rand zeigen die autonomen, miteinander im Wettstreit befindlichen Kräfte des Kosmos, erzählen aber weder eine übergeordnete Geschichte, noch sind die Künstler, die diese Schnitzwerke herstellen an bestimmte Vorgaben gebunden. Opon ifá sind also unterschiedlich gestaltet, ohne festgelegte Ikonographie, einerseits nach lokalen Traditionen, andererseits nach der Individualität des Künstlers unterschieden. Die neun Bereiche des Brettes sind nicht immer voneinander abgehoben. Allerdings ist (fast) immer das Gesicht von Eşu, dem òrìşà , der zwischen aye und órun vermittelt, abgebildet. Es bildet den Teil des Brettes, der „Kopf des Brettes“ genannt wird, der beim Wahrsagen dem babaláwo gegenüber liegt.

Etymologisch heißt opon: *schmeicheln*, und das opon soll die Arbeit der Divinatoren preisen, die die im Kosmos wirksamen Kräfte ans Licht bringen. Die handwerkliche Gestaltung zeigt diese Kräfte oft mittels Darstellungen, manchmal aber werden nur abstrakte Ornamente verwendet.

Es werden oft Männer und Frauen, oft mit ausgeprägtem Genitalbereich, und verschiedene Tiere dargestellt. Unter letzteren findet man sehr oft Amphibien, Schlangen, Schnecken und einen Fisch, der auf englisch „mudfish“ heißt: ein Fisch, der im Schlamm und im Wasser lebt. Bevorzugt werden also Tiere dargestellt, die den Übergang zwischen verschiedenen Bereichen der Existenz symbolisieren, z.B. Krokodile, Tiere also, die Grenzen überschreiten. Sie sind, per analogiam, wichtig für den Prozess der Divination, der eine Kommunikation zwischen Menschen, òrìşà und Geistern, eine Überschreitung der Gebiete órun/ayé darstellt. Auch Schuppentiere finden sich häufig unter den Abbildungen (der Pangolin, eine Art Ameisenbär, der für Medizinen und Opfer verwendet wird und dem eine starke Abwehrkraft zugeschrieben wird, die mit der Kraft der eisernen Stäbe der Divinatoren verglichen wird. Ein häufiges Motiv ist die sogenannte „Prozession der Tiere“, jeweils von

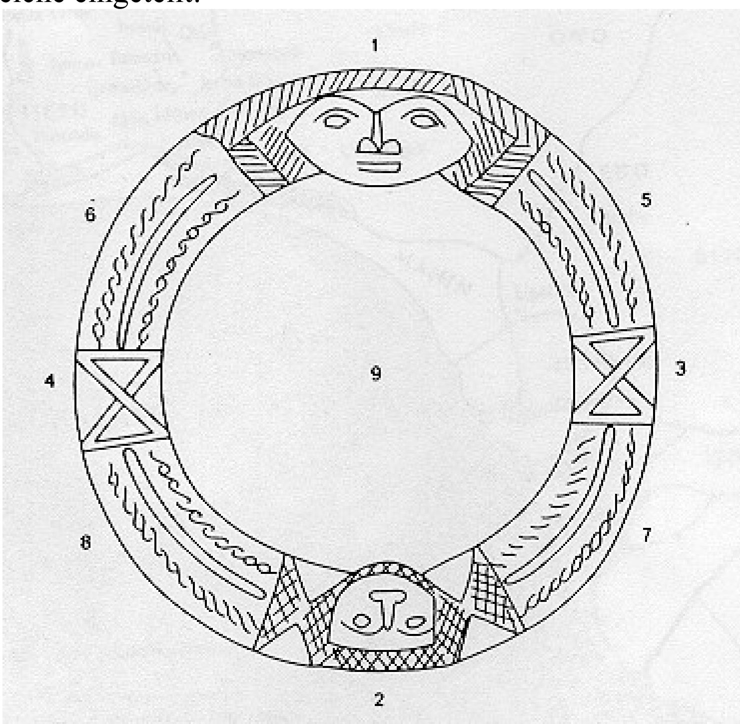
---

30 Vgl. die Abbildungen im Anhang

unten nach oben., wobei auf der rechten Seite die Darstellung gegen den Uhrzeigersinn, auf der linken Seite im Uhrzeigersinn verläuft.

Weiters werden Objekte dargestellt, die direkt mit der Divination zu tun haben, sehr oft Kaurie-Muscheln (16 oder 8), ein oder mehrere opele Ifá oder auch ein ìróké Ifa (Divinationsstab).Die abstrakten Muster bestehen aus Schraffuren, die zur Abgrenzung der Bereiche verwendet werden, oft aber werden auch eigene Felder mit ihrer Hilfe dargestellt. Dazu kommt eine Art Schlingenmuster, Ìbó, dessen einfachste Form eine 8 darstellt, kompliziertere Formen wären überlappende 8er. Diese Muster dürften auf Stickereimustern auf königlichen Gewändern zurückgehen.

Das opon-ifá ist in 9, allerdings nicht immer in der Gestaltung voneinander abgehobene, Bereiche eingeteilt:



1. oju opon: dem Wahrsager gegenüber (Kopf des Brettes)
2. ese opon: auf der Seite des Wahrsagers (also: der Fuß des Brettes)
3. ona oganran: der gerade Weg (rechts)
4. ona munu: der direkte Weg (links)
5. Alabalotun: der mit der rechten Hand plant
6. Alaselosi: der mit der linken Hand etwas durchführt
7. Aliletepowo: Einer, der früh aufsteht und Erfolg hat
8. Afurukeresayo: Einer, der den Fliegenwedel eines Wahrsagers hat und glücklich ist
9. Erilade opon: Die Mitte des Brettes hat die Krone:

3-8 sind lt. Auskunft des babaláwos Oşitola Namen berühmter babaláwos (Ahnen), 5 und 6 bezieht sich auf den Gebrauch der rechten Hand in sozialen und säkularen Angelegenheiten

und der linken Hand im religiösen Kontext (so grüßen auch die in der Trance von den òrìṣà s Besessenen mit der linken Hand).

Erilade opon ist der Punkt, an dem sich die Linien überschneiden, er ist als Krone (konische Form) gedacht, mit den Konnotationen, die das im Yorùbá-Denken mit sich bringt.

Die Bereiche sind also einerseits Wege, mit bestimmten Richtungen verbunden, andererseits sind sie persönliche Wesen, Vorfahren. Der babaláwo grüßt diese Vorfahren und ehrt dann die Götter, die Ahnen, bestimmte Vögel, die seine Fähigkeit als Sänger symbolisieren und auch alte babaláwos, über die im Ifá-Korpus viele Geschichten erzählt werden. Der Babaláwo weckt das Brett durch seine Lobpreisungen der 9 Bereiche auf, macht es zum spirituellen Gebrauch bereit. Außerdem bringt er die angerufenen verstorbenen Divinatoren aus dem órun herbei, sie nehmen sozusagen als Berater an der Konsultation des Wahrsagers teil.

3.2.3.2. Das ìróké-ifá.

Das ìróké-ifá. ist ein hölzerner (oder elfenbeinerner) Stab, den der babaláwo am Beginn einer Divination gebraucht, indem er damit auf das opon-ifá schlägt, während er die Gebete vorträgt, die die alten babaláwos und die Geister anrufen. Das ìróké-ifá besteht aus drei Bereichen, einem schmalen Ende, das oft als Vogel dargestellt ist, der auf dem Kopf einer knieenden Frau sitzt, diesen verlängert. Unter der knieenden Frau befindet sich ein hohler Griff, in den oft eine kleine Klapper eingebaut ist, mit der rhythmische Geräusche erzeugt werden.

Die knieende Frau symbolisiert alle, die zum babaláwo kommen, um ihr Schicksal zu verstehen. Im religiösen Denken der Yorùbá wählen und empfangen die Menschen ihr Schicksal, bevor sie in die Welt eintreten, indem sie niederknieen. Im Divinationsritual kniet der Adept nieder, um über die Hoffnungen und die Grenzen seines Lebens zu lernen. In den Darstellungen auf den *oṣé Ṣàngó* genannten Tanzstäben, die die von Ṣàngó besessenen Medien während der Besessenheitstrance in der Hand halten, ist nicht die Gottheit, sondern das Medium dargestellt, der Adept der Gottheit. Es ist also ausgedrückt, was es heißt, dem òrìṣà zu dienen: in der Regel handelt es sich um eine knieende Frau, die sich hinkniet, um den òrìṣà zu empfangen. Knien ist aber auch die Geburtsstellung und somit Symbol für die lebensspendende Kraft der Frau. Auch der Vogel symbolisiert diese lebensspendende weibliche Kraft.

Exkurs: Die weibliche Kraft, die Besessenheitskulte, die Maskentänzer.

Bereits bei der Symbolik der Königskronen, wie auch in Abschnitt 4 bei der Schilderung des Yemoja-Festes in Ayede, ist die Dialektik von weiblicher Kraft und männlicher Macht angesprochen worden. Der Ausdruck für die weibliche Kraft, oft fälschlich

als „Hexerei“ übersetzt, ist im Yorùbá *àjé*. Aje besitzen alle älteren Frauen (nach der Menopause), Priesterinnen, wohlhabende Marktfrauen (Handel ist bei den Yorùbá traditionell eine weibliche Angelegenheit) und Frauen, die in Gesellschaften einen Titel innehaben (z.B. in der Ogboni-Gesellschaft). Sie werden als eleye, Besitzerinnen von Vögeln bezeichnet, es gibt drei Arten dieser weiblichen Kraft, die mit den Farben weiß (positiv: bringt Wohlstand und die guten Dinge des Lebens), rot (bringt Leiden) und schwarz (bringt Tod) assoziiert werden. Die weibliche Kraft unserer Mütter ist auch in der Symbolik der Ogboni-Gesellschaft bedeutsam. Onile, die zentrale Gottheit der Ogboni-Gesellschaft, kann als „Herrscher der Erde“ oder „Herrscher des Hauses“ übersetzt werden. Jedenfalls knieen die Mitglieder beim Betreten des Versammlungshauses nieder und küssen die Erde, wobei sie sagen: „Süß sind die Brüste der Mutter“.

Während nur Männer babaláwos werden - in der Symbolik des Ifá-Orakels aber, wie wir gesehen haben, die weibliche Kraft präsent ist - und folglich die im nächsten Abschnitt beschriebenen Initiationsrituale durchmachen können, sind in der Regel nur Frauen Priesterinnen in Besessenheitskulten. Wenn Männer Priester in Besessenheitskulten werden, kleiden sie sich als Frauen resp. tragen sie typisch weibliche Haartracht. Die Berufung in die Besessenheitskulte erfolgt entweder durch den òrìşà selbst oder wird durch die Lebensumstände bestimmt. Die zukünftigen Medien werden einer Initiationszeit unterzogen, in der sie sekludiert werden, ihnen die Haare abgeschoren, bestimmte Zeichnungen auf den kahlen Kopf (mit weißer Kreide) gemacht werden und Inzisionen von Tierblut und Pflanzensäften in die aufgeritzte Kopfhaut gemacht werden. Die Medien sind den òrìşà gleichgestellt, nur Olódùmarè und Òrunmìlà haben einen höheren Stellenwert. Das Verhältnis des männlichen Òrunmìlà und der weiblichen Odù ist als das des Enthaltenseins in einem Behältnis vorzustellen. Die Weisheit Òrunmìlàs ist in den Odù enthalten. Das entspricht dem Geschlechterverhältnis in den Rollen des Maskentänzers (immer Männer) und der prinzipiell weiblichen Medien: Die Männer sind in der Maske enthalten, während die besessenen Frauen die Götter enthalten. Hier muss man sich die in der VO gezeigten Aufnahmen der „Masken“ vor Augen halten, die z:B. in der Form der egungun-Masken (also der Ahnen) in der Form von (mitunter umstülpbaren) Kleidern den Körper (samt Kopf!) vollständig bedecken.

3.2.3.3. agere ifá.

Die weibliche Symbolik des „Enthaltens“ zeigt sich an den agere ifá, den Behältnissen, in denen die zur Divination verwendeten Palmnüsse (die ikin) aufbewahrt werden: Diese, als Schalen oder auch Kalebassen geschnitzten Behältnisse ruhen auf dem Kopf einer oder mehrerer knieender Frauen. Diese Gefäße werden im persönlichen Schrein des Adepten neben anderen auf den Kult bezogenen Gegenständen aufbewahrt.

4. Initiationsrituale[31]

Das Ifá Orakel ist lt. Überlieferung von Òrunmìlà gestiftet worden. Es wird von den obersten Priestern des Ifá-Orakels, den babaláwos (Väter der alten Weisheit) verwaltet. Mit dem Orakel wird ein Text aus einem Korpus von 256 Texten ermittelt (jeder der 256 Abteilungen besteht aus Versen, Texten und überlieferten Interpretationen), die oral tradiert worden sind[32] Diese Texte werden durch die 16 möglichen Kombinationen von I/II, wie in den aussagenlogischen Wahrheitswerttabellen die 16 möglichen Zuordnung zu den Wahrheitswerten I/II zu 2 miteinander verbundenen Aussagen, markiert. Durch die Kombination der 16 Möglichkeiten zu Paaren, die also je insgesamt 8 Markierungen aufweisen, ergeben sich 16^2, also 256 Möglichkeiten. Die 256 möglichen Figuren von Markierungen werden „Odù" genannt, ebenso wie die einzelnen Abschnitte des Textkorpus und der gesamte Korpus von Ifá-Texten (Ifá-Odù). Odù ist auch der Name eines weiblichen óríṣá, der Frau von Òrunmìlà. Die 16 Grundmöglichkeiten haben Namen (z.B. irosun oder iworin) die symmetrischen Kombinationen werden als die Haupt-Odù bezeichnet, und mit dem jeweiligen Namen und dem nachgestellten Ausdruck für 2x (meji) genannt, (also z.B. irosun meji), die restlichen 240 Möglichkeiten nach den Kombinationen der Hauptodu (also z.B. irosun iworin). Der babaláwo findet diese Texte mittels divinatorischer Praktiken heraus, von denen die wichtigste, den babaláwo vorbehaltene[33], die mittels opon ifá, dem Divinationsbrett, und den 16 *ikin* , sehr dunklen Palmnüssen[34], durchgeführt wird, die in der Folge beschrieben wird.[35] In der traditionellen Lebensweise der Yorùbá gehört die Konsultation des Orakels zu allen Entscheidungen im Leben, z.B. bevor man eine Reise tut. Auch im Ablauf der religiösen Riten hat das Stellen von Orakeln einen festen Platz. Das Orakel ist, neben der Besessenheitstrance, eine Möglichkeit, eine Verbindung zwischen órun

---

[31] Die Darstellung der Rituale folgt der Feldforschung von Margaret Thompson Drewal, Yorùbá Ritual. Performers, Play, Agency; Bloomington and Indianapolis 1992, 51-62; vgl. dies., Embodied Pactice/Embodied History: Mastery of Metaphor in the perfromances of Diviner Kolawole Oşitola. In The Yorùbá Artist, 171-190.

[32] Der Textbegriff, den Jan Assmann in Anschluss an den Linguisten Konrad Ehlich entwickelt, in dem von der Mitteilung ausgegangen wird, ermöglicht es, auch von oral tradierten Texten zu sprechen. Die Ursituation der tradierten oder „wiederaufgenommenen Mitteilung" sieht Ehlich in der Institution des Boten (vgl. Assmann, a.a..O., 124ff. In Analogie dazu kann eine mündlich über Generationen tradierte (und wohl auch angereicherte) Überlieferung als „Text", nämlich Generation für Generation wiederaufgenommene Mitteilung angesehen werden.

[33] Es gibt einfachere Orakel, die auch von Eingeweihten auf niedrigerer Stufe durchgeführt werden können. Vgl. dazu Karade,

[34] Von der afrikanischen Ölpalme, *elais guineensis*.

[35] Zum Ifá Orakel vgl. die Darstellung bei Karade, 81-94; Christoph Staewn, Ifa. African Gods Speak. The Oracle of the Yorùbá in Nigeria. Hamburg 1996; Yorùbá World, 16ff., Hans Witte, Ifa Trays from Oşugbo and Ijebu Regions. In: The Yorùbá Artist, 59-77.

und ayé herzustellen. Dies zeigt sich insbesondere an den Initiationsritualen, die traditionellerweise von den babaláwos durchgeführt werden, von denen ich hier zwei besprechen will, da sie direkten Bezug auf das Konzept von ènìyàn haben.

4.1. Ikoşe w'aye

Das erste dieser Rituale heißt „ikose w'aye", soviel wie „in die Welt eintreten" und wird der Tradition gemäß in der ersten Woche nach der Geburt durchgeführt. Es handelt sich um ein halbstündiges Ritual, das zu Sonnenaufgang durchgeführt wird. Nach Auffassung der Yorùbá, die das Leben als eine Reise konzipieren, ist der Geist eines neugeborenen Kindes, der aus órun in aye gereist ist, noch nicht „richtig in der Welt angekommen". Wie jemand, der eine Reise in ein fernes Land unternommen hat, eine Zeit braucht, um sich zu akklimatisieren. Dies entspricht der Überlieferung, nach der die Person, nachdem sie ihr orí empfangen hat, ihr Schicksal vor sich sieht, dann aber, auf dem Weg nach aye, alles wieder vergisst. Auch in dieser Erzählung ist also von einem Weg, der von órun nach aye führt, die Rede. Bei der Ankunft bei den Eltern hält sich der Geist des Kindes also noch zwischen den beiden Bereichen des Kosmos auf, das Neugeborene ist in einem *liminalen* Zustand. Die Geburt stellt eine Abtrennung dar, das Ritual hat den Zweck der Eingliederung und der Inkorporation. Diese Interpretation des Geburtstzustandes reflektiert freilich auch auf den Umstand der Kindersterblichkeit, der allerdings in dem zweiten der zu besprechenden Rituale von noch größerer Bedeutung ist. Jedenfalls kann *ikose w'aye* als ein typischer Übergangsritus angesehen werden, der der Eingliederung des Neuankömmlings in die Sozietät gilt.[36]

An dem von Thompson-Drewal beschriebenen Ritual nehmen außer dem babaláwo und dem neugeborenen Kind die Mutter, der Vater und die Großmutter des Kindes teil. Im Zentrum des Geschehens sind der babaláwo, das opon-ifá, das Kind und die Mutter des Kindes. Diese Personen (und das opon-ifá) sitzen/liegen auf einer Matte, die die Welt (ayé) symbolisiert, ebenso wie lt. Auskunft des babaláwos Oşitola das opon-ifá die Welt symbolisiert. Zunächst weckt der Divinator die Palmnüsse (ikin) auf, indem er Gin auf sie sprüht, dann werden 2 Kolanüsse geopfert, die Füße des Kindes damit berührt und der Priester spricht ein Gebet. Mit den in vier Teile geteilten Kolanüssen wird ein einfaches Orakel (obi) ausgeführt, das in allen Ritualen seinen Platz hat, um festzustellen, ob die Opfer angenommen worden sind.[37] Sodann stellt der babaláwo das Kind auf das opon-ifá, als Symbol für den

---

[36] Vgl. *Arnold van Gennep*, Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt a. M. / New York 1986.

[37] Dies wird in der Regel solange wiederholt, bis das gewünschte Resultat erreicht ist (vgl. Ajayi). In diesem Fall geht es vor allem darum, festzustellen, ob der Geist des Kindes sich angenähert hat (die Frage, ob der Geist des Kindes hier bleiben wird oder wieder weggehen, ist zentral).

Eintritt des Kindes in die Welt. Der Text, den der babaláwo dabei rezitiert, stellt die Art des Weltverhältnisses des Kindes dar, die Weise, wie es in die Welt kam. Die Palmnüsse, die der babaláwo später zur Divination verwendet, werden in den Händen gehalten, es wird darauf geblasen, dann werden sie mit dem Kind verbunden, indem dessen Sohlen und Handflächen damit berührt werden. Der Kopf und die Füße des Kindes werden mit Gin besprüht, um seinen Geist aufzuwecken. Dann wird das opon-ifa, indem mit dem iroke-ifa darauf geschlagen wird, geöffnet. Der babaláwo nimmt von dem Holzstaub, der am opon-ifa zur Markierung der Ergebnisse der Divination aufgebracht ist und reinigt damit die Palmnüsse und seine Hände. Er „schlägt" die Palmnüsse und darauf sich selbst (er bittet um Entschuldigung für sein gewaltsames Vorgehen). Mit den vom babaláwo bei der „Öffnung" des Brettes rezitierten Gesängen stellt er sich auch in den Zusammenhang mit seinen Ahnen, den großen Divinatoren vergangener Zeiten.[38] Somit ist der größere Kontext der kulturellen Überlieferung der Gemeinschaft in diesem Divinationsprozess gegenwärtig. In 3x8 Vorgängen, die sehr rasch durchgeführt werden, ermittelt er dann den Text aus dem Ifá-Korpus und dessen Interpretation. Je nachdem ob zwei oder eine Palmnuss in seiner linken Hand bleibt, zeichnet er 1 (bei 2!) und 2 (bei 1!) Markierungen in den Staub. Nach 8 Vorgängen ist ein Odù ermittelt; sodann wird die Richtung in diesem Text ermittelt (positiv/negativ) und dann der Weg in dieser Richtung. Danach wird etwas Staub (irosun) in die Hand der Mutter gegeben, und in ein Blatt eingepackt. Die Mutter soll etwas davon ablecken und sich die Stirn damit reiben, so wird eine Verbindung zwischen dem Odù, den Zeichen im Staub, dem Inneren der Mutter und ihrem Kopf hergestellt. Das Paket irosun, das die Eltern mitnehmen, zeigt ihre Bereitschaft an, dem vorgeschriebenen Weg zu folgen, mit dem Staub sollen sie dem Kind Tees machen. Am Schluss trägt der babaláwo den Vers vor und interpretiert ihn, indem er aus ihm Verhaltensregeln für die Eltern ableitet, worauf sie bei der Erziehung des Kindes zu achten hätten. In dem von Thompson-Drewal beschriebenen Ritual handelt der ermittelte Text von Ifi, dem Schilfrohr, das Ifá nach seinem Platz, wo es wachsen soll, gefragt hat, worauf es von Ifá einen Platz nahe am Wasser angewiesen bekommen hat. Doch, indem Ifi sich dort niederließ, bekam er Probleme mit seinen Feinden. Der Wind blies ihn hin und her, aber schließlich überlebte er und wuchs auf. Wasser ist bei den Yorùbá ein Symbol der Wohlhabenheit; der innere Kopf des Kindes, Orí inu, wird in Verbindung mit der Lagune gebracht. Solche Menschen werden als Menschen betrachtet, die

---

[38] Das opon-ifá ist in acht Bereiche am Rand und das Zentrum eingeteilt, die zum Teil Namen früherer, berühmter babaláwos tragen; vgl. Yorùbá World, 23.

es zu Wohlhabenheit bringen können, denn jemand, der mit der Lagune verbunden ist, wird ein guter Fischer sein, einer, der die Ernte des Meeres heraufbringen kann. Der babaláwo schließt aber an diesen Befund die Mitteilung von Verhaltensregeln für die Eltern an, die sich einerseits auf Tabus für das Kind beziehen, aber andererseits auch Ermahnungen an die Eltern darstellen, wie die Warnung vor Verschwendungssucht und Streit zwischen den Eltern. Streitende Eltern könnten den Geist des Kindes verschrecken, so dass er sich davon macht, das Kind also stirbt. Freilich kennt der babaláwo in der Regel die Eltern. Das Ritual konstruiert also aus den ermittelten Texten die unmittelbare Zukunft und gibt den Eltern Handlunsganweisungen. Es ist der erste Schritt, den das Kind in der Welt macht, und es wird dabei schon im sozialen Kontext lokalisiert und bis zu einem gewissen Grad definiert. Dazu gehört auch, dass im Rahmen von ikoşe w'aye auch der Name des Kindes festgelegt wird. Im referierten Fall bezieht er sich auf die von dem Kind für die Familie eröffneten Möglichkeiten: *Oladele*, die Ehre kehrt heim. Es kann aber auch sein, dass ein òrìşà daran beteiligt war, das Kind zur Welt zu bringen, was dann zu theophoren Namen führt, wie etwa Oginbiyii: Ògún hat sie/ihn[39] gegeben.

4.2. Imori

Das zweite hier in Betracht kommende Ritual heißt imori, „den Kopf erkennen“. Es bezieht sich sehr direkt auf die Erzählung von der Wahl des „Schicksals“ als einer eigenen Komponente der Person. Sein Ziel ist es, dieses „Schicksal“, den „Kopf“ der Person zu erkennen, mittels der Divination soll der Orí inu, der innere Kopf, mit emí, der Seele/dem Atem, koordiniert werden. Zunächst soll die Frage geklärt werden, woher die Seele kommt, von einem Ahnen (entweder von der mütterlichen oder der väterlichen Seite), oder ob es sich um eine von der Gottheit direkt neu geschaffene Seele handelt.

Das Ritual, das idealerweise bis zum dritten Monat nach der Geburt durchgeführt wird (heute oft später), besteht aus mehreren Schritten, von denen für unseren Zusammenhang vor allem zwei der vorbereitenden Handlungen und der eigentliche Divinationsprozess von Bedeutung sind. In den beiden vorbereitenden Handlungen ist der Aspekt der Verbindung des neu zur Welt gekommenen Menschen mit dem gesamten Kosmos auffällig. Das Kind wird vom babaláwo gehalten und der Kopf des Kindes wird zur Berührung mit dem Boden und dem opon-ifá gebracht: der Kopf berührt die Welt, das Kind verneigt sich dabei aber auch vor den Göttern. Nach einer Libation nimmt der babaláwo zwei Stäbe, für je eine Seite der

---

[39] Das Yorùbá unterscheidet die Persomalpronomina nicht nach Geschlecht.

Familie und rührt damit den Holzstaub am Divinationsbrett um, wobei Gebete gesprochen werden, und zwar dass Ifá zeigen möge, woher das Kind kommt und für ein glückliches, langes Leben. dann berührt er mit den Stäben den Kopf des Kindes, die Erde, die ikin, und hält sie schließlich zum Himmel. Es soll in der Divination gezeigt werden, ob das èmí des Kindes von der Mutterseite oder der Vaterseite kommt oder es sich um ein neues von der Gottheit eingehauchtes èmí handelt. Die Bewegungen mit den Stäben zeigen diese drei Richtungen an.. Dann wird mittels zweier Divinationen die Herkunft des Kindes (in drei mal drei Abläufen - für jede mögliche Seite der Herkunft 3) und Näheres über das Schicksal des Kindes durch Feststellen der Odù herausgefunden. Mittels fünf Objekten (ibo) werden die 10 positiven oder negativen Richtungen herauszufinden gesucht , und zwar 1. Ein Stein für langes Leben/vorzeitigen Tod; 2. Samen für Nachkommenschaft/Unfruchtbarkeit; 3. ein Knochen für Sieg über Feinde/Unterdrückung; 4. Eine Kauriemuschel für Wohlstand/Armut; 5. Große Muschel für umfassenden Erfolg/Mißerfolg. Mit Hilfe dieser Objekte wird die Richtung innerhalb der ermittelten Texte genauer bestimmt.

Das Ritual wirft interpretative Fragen auf: ist damit quasi eine Person festgelegt, wenn z.B. ein ungünstiges Orakel gestellt wird. Im Yorùbá nennt man Kinder, die „geboren sind, um zu sterben“, die also nicht auf der Welt bleiben wollen, sondern wieder weggehen, kranke und schwache also, abiku, womit man auch einen Tunichtgut bezeichnet. Die Kennzeichnung als *abiku* kann sich als hinderlich für eine gelungene soziale Integration und Erfolg im Leben erweisen, wie berichtet wird. In diesem Sinne könnte man das gestellte negative Orakel als „self-fulfilling-prophecy“ ansehen. Auf der anderen Seite betont der babaláwo Oshitola immer wieder den dialogischen Charakter des Verhältnisses zwischen Menschen und den für sie ermittelten Ifá-Texten, d.h. es handelt sich in seiner Interpretation um Wegweiseungen, Angaben von Gefahren, um Hilfen, einem Menschen zu zeigen, was er auf seinem Weg lernen muss und nicht um statische Festlegungen. Die Person kommt in diesen Ritualen in den drei genannten Komponenten vor, es wird einerseits das èmí ermittelt und andererseits eine Antwort darauf gesucht, mit welchem orí, welcher Aufgabe diese Person in die Welt tritt. Wie der babaláwo Oşitola sagt, ist das Verhältnis zu dem Ahnen so, dass, nachdem durch den Tod der von Obàtálá geformte Körper zerstört worden ist, der Geist des Großvaters nun herumwandert, Obàtálá formt einen neuen Körper, der sich ein neues Orí wählt. In den Ritualen beim Eintritt des Kindes in die Welt wird in Bezug zu den mythischen Erzählungen also eine Antwort darauf gesucht, woher der neue Mensch kommt, und was seine Aufgabe sein wird, die er in dieser Welt zu erfüllen hat. Das menschliche Selbst wird als in seinem sozialen Kontext konstruiert, es ist stark von den Rollen, die es in der Sozietät zu spielen

haben wird, her definiert. Dabei ist es eine Konkretion der verschiedenen im Kosmos wirksamen Kräfte. „Seele“ ist hier also nicht als ein für sich subsistierender Teil des Individuums gedacht, sondern zwei bestimmende Kräfte, eine von den Ahnen/der Gottheit her gegebene und eine, die die besondere Aufgabe des Menschen bestimmt, die er in seinem Leben in einem Dialog mit dem in den Ifá-Texten tradierten kulturellen Wissen seines Volkes im Kontext seiner näheren Verwandtschaft zu erfüllen lernen muss, sind hier mit dem Teil der „Person“- ènìyàn – angesprochen. Wer sich dieser Aufgabe nicht unterzieht und sein Selbst darin verfehlt, ist also auch nicht als ènìyàn zu bezeichnen. Wie das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten in einer solchen Konzeption weiter zu interpretieren ist, ist eine Angelegenheit für eine philosophische Analyse, die aber in vertiefter Form auf das kulturelle Wissen, das in den Ifá-Texten der Yorùbá über Generationen hinweg tradiert worden ist und angewachsen ist, reflektieren müsste und nicht mit aus der abendländischen Tradition vorgefertigten Konzepten daran herantreten sollte. Gleichwohl gehört es zu den unumgänglichen Bedingungen der Hermeneutik von Kulturen, dass der Interpret zunächst sein vom eigenen kulturellen Hintergrund geformtes Vorverständnis mitbringt. Dieses ist aber in der Auseinandersetzung mit „dichten Beschreibungen“ zu modifizieren.

4.3. Itefa: Das Selbst aufbauen

Das Itefa-Ritual wird normalerweise im Alter von 7 Jahren vollzogen, aber auch ältere Personen unterziehen sich ihm.

Im Itefa Ritual das insgesam eine Dauer von 14 Tagen aufweist, sind der erste, der dritte, der siebente und der 14.Tag als besondere Ritualtage hervorgehoben; manchmal sind die Rituale aber auch kürzer.

1. Tag: die Reise in Odù`s Hain: eine Art Verschlag im Hof des babaláwos. Am Vortag werden die inu Orí der Adepten aufgerufen, indem die mitgebrachten Opfergaben und anderen Dinge vor allen in die Höhe gehalten werden und mit ihnen der Kopf des jeweiligen Adepten berührt, dabei wird gesungen. Am nächsten Tag am Abend versammeln sich die babaláwos, die Adepten und deren Verwandte und es wird gesungen und getanzt und die Reise in Odus Hain erklärt. Demnach hat Òrunmìlà die Erziehung seiner Söhne vernachlässigt und deshalb haben diese ihn in den Busch gebracht und weggeworfen. Diese Reise wird nun nachvollzogen, nur mit dem Unterschied, dass sie auf dieser Reise eine Erziehung erhalten und deshalb ihren Vater nicht loszuwerden brauchen. Die symbolische Reise, die nur etwa 20 m in den Hinterhof des babaláwos führt, wird mit großem Ernst und verschiedenen Aufenthalten durchgeführt, an denen gesungen wird, wobei es um die physischen und spirituellen Schwierigkeiten am Lebensweg geht, und der Weg sozusagen freigemacht und von diesen Behinderungen gesäubert wird. Dabei trägt die aus den Initianden, deren Mutter, -

resp. bei erwachsenen Männen deren Frau - und sonstigen Verwandten bestehende Gruppe ihre ganze Verpflegung am Kopf. Bei Odus Hain angekommen, werden einige vorbereitende Handlungen durchgeführt. Der Hain symbolisiert Ile Ifé, die mythische Gründungsstadt der Yorùbá.

Bevor die Initianden und die bereits initiierten Mitglieder der Gruppe den Hain betreten, werden verschiedene rituelle Handlungen ausgeführt: Eine Divination, die die Frage klären soll, ob die Palmnüsse kräftig genug sind, um das Ritual zu überstehen, ein etwa zweistündiger Tanz auf den im Boden vergrabenen Nüssen, wodurch sie mit aşé aufgeladen werden, und eine längere Sequenz von Gesängen und Anrufungen am „Tor" zum Hain, um die Erlaubnis, einzutreten, zu erhalten.

Dem folgt eine rituelle Waschung der Palmnüsse durch die Frauen, wiederum ein Tanz, der zeigen soll, dass die Teilnehmer an einem neuen Stadium des Rituals angekommen sind, sodann ein symbolischer Eintritt in den Hain, indem die Initianden und deren Mütter/Frauen auf den Knien den Pfad zum Hain rutschen, mit einem Eisenstab am Kopf. Schließlich springen die Initianden durch ein Feuer und es wird dem Tod ein Opfer dargebracht.

Danach werden die Initianden mit verbundenen Augen in den Hain geführt (hier endet die ethnologische Auskunft, denn was drinnen passiert, ist geheim) Nur die babaláwos, ihre initiíerten Schüler und die Initianden dürfen hinein.

Damit beginnt die Periode der Trennung, der Seklusion. Die übrigen Teilnehmer halten sich in dem Teil des Hinterhofes auf, der Frauenmarkt genannt wird, denn dort dürfen Frauen sich frei bewegen (der Hain ist ihnen verboten). Märkte im Yorùbáland sind hauptsächlich Frauensache, unter den Yorùbá gibt es viele erfolgreiche Geschäftsfrauen; eine Frau, die geschäftlich versagt, versagt sozusagen in ihrem eigensten Bereich.

Der innere Raum des Haines, igbodu, ist der heilige rituelle Raum, der den Schrein für Odù, die Frau von Òrunmìlà, enthält. Sie ist ja die Gotheit die mit dem Ifá-Orakel assoziiert wird, das "System" des Orakels darstellt, wie die Benennungen Odù für die 256 Zeichen ebenso wie für den Korpus der Ifá-Texte ja zeigt. Dort wird man, unter Auschluß der "Öffentlichkeit" in das Ifá-Orakel initiiert. Dazu gibt der babaláwo Oşitola folgende Auskunft:

"Even if you were allowed to see inside the *igbodu*, you would see only the impotent part of it. The knowledge is the potentiality, the knowledge you must sustain, the knowledge you must learn - not the materials. If the materials are exposed to everyone, they might just bastardize ist [...] But when you are unable to see it [the igbodu], then it [this inability] will give you a sense of reasoning. It will become a challenge to you, so that you will want to go through the ceremony in order to be prepared to know more about what we do there. So we don't just allow people to see it.

If you were to see it, you would know it is a strange place. It is not common. It is not the gate to Mecca or to the barracks, but the holy land *igbodu*. I have my own *igbodu.* You can prepare your own *igbodu* at your place as well.[40]

Die Initianden werden in der Zeit der Seklusion wiedergeboren und erfahren ihre persönlichen Ifá-Texte, die sie zur Welt gebracht haben. Bei späteren Divinationen kann man weitere erfahren, es soll ein lebenslanger Dialog zwischen Texten und Person bestehen. Am Abend des zweiten Tages kommen die Initianden mit geschorenem und weiß angemalten Kopf wieder aus dem Hain hervor. Sie tragen weiße Kleidung und die rote Schwanzfeder des grauen Papageis. Die weiße Farbe spielt auf die Geburt an, die Initianden sind wiedergeborne, tragen die Kleidung, die jeder trägt, wenn er neu in die Welt eintritt. Die weiße Kreide, die Sternenkreide heißt, soll symbolisieren, dass die neue Individualität des Initianden wie ein strahlender Stern ist.

Am dritten und siebenten Tag werden Divinationen vorgenommen, die den Fortschritt der Initianden überprüfen, an diesen Tagen wird getanzt, gespielt und Mahl gehalten. Die restlichen Tage sind durch Anrufungen der òrìṣà s, essen und rasten strukturiert. Am 14. Tag werden die Initianden wieder in das alltägliche Leben eingegliedert. Dabei werden sie zuerst als neue Menschen eingekleidet, indem sie ihr rituelles Gewand ablegen und Alltagskleidung und Hüte bekommen. Danach verrichten sie symbolische Arbeiten: ein Feld bebauen, wobei sie zur Arbeit angetrieben werden und Waren auf einem Markt verkaufen. Außerdem müssen sie einen Baum hinaufklettern. Dies sind Übungen zur Ausdauer, um ihnen Erfolg im Leben zu vermitteln.

5. Rituale zu Ehren der Òrìṣà

Neben der Verbindung zwischen dem Menschen und den ihn bestimmenden Kräften des Kosmos,. wie sie in den Initiationsritualen durchgeführt wird, ist die religiöse Welt der Yorùbá insbesondere durch Rituale zu Ehren der òrìṣà gekennzeichnet, in deren Mitte die Besessenheitstrancen, die Manifestation eines òrìṣà in seinem Medium, stehen. Im folgenden werden zwei solche jährlichen Rituale, das Obàtálá-Fest in Ifé und das Shango-Fest in Oyo, kurz dargestellt.

5.1. Obàtálá

5.1.1. Die mythische Bedeutung von Obàtálá.

Die Rolle des òrìṣà Obàtálá im Schöpfungsmythos wurde bereits erläutert. Neben seiner Bedeutung als òrìṣà, der an der Erschaffung der Menschen beteiligt ist, hat Obàtálá aber auch den Aspekt eines erfolgreichen Herrschers, der zum òrìṣà wird, also einer deifizierten Ahnengestalt resp. eines Kulturheros.

---

40 Thompson-Drewal, Yorùbá Ritual, 66.

Die traditionelle Mythologie erzählt, dass Odùdùwà der erste Òoni (Herrscher) von Ifé war, Obàtálá aber nur im Range eines Heerführers ("Leutnant"). Obàtálá versucht einen Aufstand, der aber fehlschlägt, und Odùduwà gelingt es mit Hilfe von Obameri, Obàtálá aus der Stadt zu treiben. Obàtálá findet Unterschlupf bei seinem Freund Obawinni. Im Exil gründet Obàtálá die Ogboni-Gesellschaft und führt mit seinen Leuten, den Igbo in masken, die die Ifé auf die Idee bringen, es handle sich um Geistwesen, nächtliche Überfälle auf Ifé durch. Schließlich wird, nachdem durch das Eingreifen einer Frau der menschliche Charakter der "Geister" aufgedeckt worden ist (hier weist der Mythos mehrere Varianten auf) und es Obàtálá nicht gelungen ist, die Stadt kriegerisch zu erobern, Frieden geschlossen, Obàtálá und die Igbo kehren nach Ifé zurück und Obatalá kommt noch zur Regierung (als vierter Óòni von Ifé). Nach seinem Tod wird er zum òrìṣà , der drei hauptsächliche Aspekte in sich vereint:

1. Seine Rolle bei der Erschaffung des Menschen - von dem die Menschen ara bekommen.
2. Demut und moralische Reinheit
3. Ein erfolgreiches Alter, nachdem er die Schwierigkeiten des Lebens und die Hindernisse, seine Ziele zu erreichen, überwunden hat.

5.1.2. Das Oríṣá-Nla-Fest.

5.1.2.1. Die Teilnehmer

Ihm zu Ehren findet am Beginn der Regenzeit, Ende Februar/Anfang März zehntägiges Fest statt, in dessen Verlauf auf die mythischen Begebenheiten, die mit seiner Person verbunden sind, Bezug genommen wird. In diesem Fest spielt aber nicht nur Obàtálá eine Rolle, sondern auch andere òrìṣà und Personen, die mit seiner Geschichte in Verbindung stehen.

Zunächst *Yemoja/Yemòo*, die ja in Ifé als Frau von Obàtálá gilt. Weiters Oluorugbo, eine Gestalt, die eine wichtige Rolle bei der Friedensvermittlung gespielt hat. Er wird durch seinen Oberpriester (Onisoro) Obalase repräsentiert. Eine Kultgruppe mit Namen *Eluyare* repräsentiert unter ihrem Führer *Obawinni* die Gruppe der Igbo, der gegenwärtige *Óòni* von Ifé wird durch Repräsentanten vertreten, und natürlich nimmt die Gruppe von Obàtálá-Priestern und Anhängern samt deren Familien an dem Fest teil, dem der Onisoro Obalálè, der Hauptpriester des Obàtálá, vorsteht.

5.1.2.2. Die Feststruktur

Das Fest dauert 10 Tage, davon sind 5 durch rituelle Aktivitäten hervorgehoben, und zwar

Tag 3:	Ojó Oro	der Tag der Anrufungen
Tag 4:	Isule	Prozession
Tag 5:	Òké Ilé	Vigil

Tag 8:	Ìtàpá	Besuch des Palastes
Tag 10:	Ojó Odun	Festtag

5.1.2.3. Der erste und zweite Tag des Festes.

Die ersten beiden Tage, noch ohne direkte rituelle Aktvitäten, sind der Vorbereitung auf das Fest gewidmet. Die Anhänger des òrìşà machen sich physisch und psychisch bereit für die Anrufung des Gottes und seine Ankunft unter ihnen. Der Schrein von Obàtálá und die darin aufbewahrten Gegenstände werden gereinigt. Die Gegenstände sind 5 Steinfiguren, wobei die beiden größten Obàtálá und Yemoja symbolisieren, die zwei kleinsten die Assistenten von Obàtálá, einen männlichen (òrìşà Ilare) und einen weiblichen (òrìşà Yeye) und der nur etwas größere fünfte Alajagun, Obàtálás Kriegsführer.

Außerdem befinden sich in dem Schrein Trommeln und Gongs. Während die Trommeln von allen gespielt werden können, die trommeln können, sind die Gongs den Pristern vorbehalten.

5.1.2.4. Ojó Oro: der Tag der Anrufung.

Am frühen Morgen betreten die Obàtálá-Priester, von Obalase, dem höchsten Priester v. Oluorogbo angeführt, den Schrein. Am Eingang zum inneren Schrein knieen sie nieder und rufen den òrìşà mit einem Gebet an. Danach wird eine Ziege geopfert und ein Ifá-Orakel gestellt, ob das Fest einen guten Verlauf nehmen wird. Solange, bis dieses gewünschte Ergebnis erreicht wird, wird dieses Orakel durchgeführt, bei negativem Ergebnis werden jeweils rituelle Vorkehrungen getroffen, die einen günstigen Einfluß haben sollen.

Der òrìşà wird dann noch wenigstens zwei Mal angerufen. Am Ende des Morgens gibt es eine Pause, in der die inzwischen gekochten Opfergaben verzehrt werden.

Am Nachmittag werden eine Ziege, 16 Schnecken (die wegen ihrer weißen Flüssigkeit mit dem kühlen, weißen òrìşà Obàtálá verbunden werden), einige Buschratten und getrockneter Fisch sowie Kolanüsse geopfert. Außer den Ziegen wird alles gemeinsam geopfert.

Während des Kochens werden zwei Tänze veranstaltet, am ersten nehmen alle Festbesucher teil, der zweite wird nur von den Priestern ausgeführt.

Der allgemeine Tanz dient der direkten Anrufung des òrìşà . Lt. O. S. Ajàyí stellt dieser Tanz das Schicksal von Obàtálá dar, der nahe daran war, vernichtet zu werden, aber seine Führungsposition wieder erlangt hat, indem er seine Schwäche überwunden hat.

Der zweite Tanz wird von den Priestern in weißer Kleidung ausgeführt, wobei sie sieben Mal um den Schrein herum tanzen, und jeder dieser Tänze hat ein eigenes Thema:

1. Die Absicht Obàtálás, ins Exil zu gehen.
2. Die Dankbarkeit Obawinni, dem Freund, gegenüber.

3. Der Óòni: Damit wird der Streit zwischen Igbo und Ifé angesprochen.
4. Die Pocken. Dem Mythos zufolge hatte die Igbo-Gruppe durch magische Praktiken Herrschaft über die Pocken erlangt, die sie als Kriegsmittel einsetzen konnten, während sie selbst sich durch Medizin schützten.

   Am fünften Tag des Festes werden die Figuren von Obàtálá und Yemoja mit Efun angemalt, einer Substanz, die bei der Pockentherapie gg. Narbenbildung verwendet wird. Die Priester des Sonpona-Kultes (òrìşà der Pocken) haben den Pockenvirus in beiderlei Hinsicht bis in die Tage der englische Kolonialzeit hinein gebraucht. *Idowu* berichtet davon, dass die Priester des òrìşà Şonpona (Obaluaye) ein Monopol auf die Verwaltung der Todesfälle der an den Pocken Verstorbenen hatten (Reinigung, Beerdigung usw., was mit ziemlichen Kosten für die Verwandtschaft verbunden war); durch Beobachtung fanden Sie nun heraus, dass das Pockenvirus den Tod seines „Wirtes“ überlebt und setzten Teile der Haut des Toten u.Ä, dazu ein, um Herrschaft auszuüben: D.h., wenn jemand von Ihnen verflucht oder gestraft worden ist, verstreuten sie infiziertes Material vor, bzw. in dessen Wohnstatt.
5. Der Geheimhaltungseid: bezieht sich auf den Pockenvirus.
6. Ein optimistisches Lied, das sich auf Erfolgsaussichten bezieht.
7. An diesem Tanz nehmen alle teil, was als taktischer Rückzug Obàtálás vom Krieg gedeutet wird.

5.1.2.5. Isule: der Tag der Prozession nach Ita-Yemòo.

Ita-Yemòo ist der Ort, an dem Yemoja gelebt haben soll. Die Prozession vom Obàtálá-Schrein aus führt zweieinhalb Kilometer in den Wald, dort strömen die Priester aus und sammeln solange Kräuter, bis der Obalálè 201 davon zählt. Diese Zahl bezieht sich auf den Schöpfungsmythos, in dem berichtet wird, dass Obàtálá mit 201 Kräutern in seiner Kalebasse von órun herabgestiegen ist.

Die Prozession führt wieder zurück zum Schrein von Obàtálá, dort kniet der Obalale nieder und erhält alle 201 Kräuter einzeln ausgehändigt, die er sich jeweils an die Stirn drückt, um sie anschließend vor den Standbildern der òrìşà niederzulegen. Wenn das erledigt ist, bleibt nur der Obalale mit einigen Assistenten im Schrein zurück und empfängt die Bittsteller, die mit ihren Anliegen zu Obàtálá kommen.

Aus den Kräutern wird zusammen mit dem Blut eines geopferten Hahnes (Schöpfungs-Mythos!) eine Mixtur hergestellt, die an den folgenden Tagen für rituelle Bäder Anwendung findet. Der Tag hat mehrere Bedeutungsebenen:

1. Der Bezug auf den Obàtálá-Mythos: Yemoja wird informiert, dass die Gruppe beabsichtigt, Ile-Ifé zu verlassen.

2. Der Bezug auf den Schöpfungsmythos: die zentrale Rolle der Kräuter und des Hahns.

3. Der medizinische Beziehungsrahmen, die Pocken: das Herstellen der Medizin bezieht sich auf die Pocken, was noch klarer dadurch wird, dass außer mit den Peitschen der Priester an diesem Tag keine Geräusche mit Trommeln o.Ä erzeugt werden, es also eine stille Prozession ist, was auf die Geheimhaltung hinweist.

4. Der Bezug auf das sakrale Königtum: Die Kalebasse, in der Obàtálá die 201 Kräuter gebracht hat, wird Igbá-Ìwà genannt. Jeder neuinstallierte oba im Yorùbáland sandte nach Ile-Ifé um eine solche Kalebasse, aus deren Inhalt er entnehmen konnte, ob seine Herrschaft erfolgreich sein würde. Kalebassen dienen auch der Ogboni-Gesellschaft dazu, dem König die Aufforderung zum Rücktritt/Selbstmord, zu überbringen.

5. Rückbindung der sakralen königlichen Herrschaft an die weibliche Macht: Yemoja steht in direktem Bezug zum Inhalt von igbá-ìwà. Auch beim Yemoja-Ritual in Ayede wird die Kraft der Herrschaft, die dem König übertragen wird, in einer Kalebasse zu ihm gebracht.

5.1.2.6. Òké Ilé: Vigil

Am fünften Tag findet die Vigil am Schrein außerhalb der Stadt statt, wofür am Nachmittag die Statuen von Obàtálá und Yemoja aus dem Stadtschrein gebracht werden und gereinigt, mit efun bemalt, mit Blättern, die am Vortag gepflückt wurden, bedeckt und in weißes Linnen gehüllt. „Yemojas Sessel“ wird ebenso in weißes Leinen eingehüllt wie eine Flasche mit der am Vortrag hergestellten Kräutermixtur. Die Gongs werden zusammen mit je 16 Schnecken, gebratenen Buschratten, getrockneten Fischen und Kolanüssen in einem großen Sack verstaut. Der Priester wäscht sich rituell mit der Kräutermixtur und sein Oberkörper wird in der gleichen Weise bemalt wie die Statuen, die die òrìṣà symbolisieren. Wenn alles fertig ist, bricht die Prozession zu dem Schrein außerhalb der Stadt, der kein festes Haus, sondern eine Art Hain ist, auf. Die Prozession ist eine ernste Angelegenheit, es werden wiederum solange Orakel geworfen, bis ein günstiges Omen erreicht ist Beim Eintritt in den Hain wird ein Lied gesungen, das Obàtálás sichere Ankunft bei Obawinni zum Thema hat. dann werden zwei Tänze ausgeführt.

Der erste Tanz wird von den Priestern allein getanzt, und zwar in 3 Phasen, zuerst mit der Yemoja-Statue, dann mit der Obàtálá-Statue und beim dritten Tanz wird eine Ziege geopfert, was schnell und lautlos geschehen muss, da die Ziege a) nicht unnötig leiden soll und b) sie nicht schreien soll, damit der Aufenthaltsort (man ist ja jetzt im Exil) nicht verraten wird.

Der zweite Tanz wird von allen getanzt, die Priester haben aber die Spezialaufgabe, 7x um den Schrein herum zu tanzen. Dieser Tanz wird erst ausgeführt, wenn die Repräsentanten des Óòni eine Ziege als Geschenk gebracht haben. Es ist ein langsamer Tanz, der den Gang einer Schnecke imitiert, eines wichtigen Tieres in der Ikonographie von Obàtálá, der ein òrìṣà funfun, ein weißer, kühler òrìṣà ist, zu dessen Charaktereigenschaften moralische Reinheit, Langlebigkeit, Einfachheit und Demut zählen. Schnecken haben kein rotes Blut, sondern eine

weiße Flüssigkeit, die in der traditionellen Medizin der Yorùbá gegen Verspannungen verwendet wird. Der Tanz ist gemäß Obàtálás Eigenschaften einer Schnecke ähnlich, die langsam und sicher ihren Weg findet und ihre kühlende Flüssigkeit am Boden zurückläßt. Ein Ifá-Vers sagt, dass die Falle zwar verschiedene Ratten tötet, nicht aber die Schnecke zu töten vermag. Die traditionelle Interpretation dazu lautet, dass die Schnecke unzerstörbar bleibt, weil ihre harte Schale das knochenlose Tier bewahrt. In diesem Ifá-Vers wird Obàtálá genannt, und der Auslegung zufolge ist die Falle als der Tod aufzufassen, von dem Obàtálá nicht bezwungen wird, der lange lebt und die anderen òrìşà überlebt.

Auch auf dieser Ebene erschließt sich das Obàtálá-Fest als eine Feier der Wiederkehr, des wiederkehrenden Lebens. Die Symbolik dieses Tages erschließt sich im Rückbezug auf den Mythos: Er dient der Vorbereitung der Rückkehr der exilierten Gruppe und somit der Reintegration und der Wiederherstellung des Friedens. Durch die Überfälle der Igbo ist der Friede in Ifé gestört, und Oduduwas Fähigkeiten als Herrscher könnten in Zweifel gezogen werden. Ein zentraler Punkt der Kultereignisse während der Vigil ist die Überbringung eines Geschenkes (einer Ziege) durch die Ifé-Gruppe an die Obàtálá-Gruppe. Damit wird ein Friedensangebot gemacht. Ein weiterer Aspekt der „Wiederkehr“ als Überwindung des Todes erschließt sich in der Symbolik der Pockenkrankheit: das Fest ist am Beginn der Regenzeit angesetzt, und zwar so, dass während seines Verlaufes auch Regen einsetzt. Die Pocken sind nun vor allem in der heißen Zeit eine Gefahr, und der kühlende Regen, der auch auf den kühlen Charakter Obàtálás verweist, hat hier seine mehr als nur symbolische Bedeutung.

5.1.2.7. Ìtàpá: Besuch des Palastes

Die Wiederkehr als die Reintegration der abgespaltenen Gruppe in die Gemeinschaft steht im Mittelpunkt der Geschehnisse des 8. Tages, der somit die liminale Phase des Festes abschließt. Es ist zugleich der einzige Tag des Festes, an dem eine Besessenheitstrance eine Rolle spielt. Zu Mittag versammeln sich die Hauptpriester am Yemoja-Hain und wählen einen aus, der den Geist von Yemoja empfangen soll. Er wird mit einem Kräutermixturbad rituell gereinigt, sodann in ein langes weißes Kleid gehüllt und bekommt eine weibliche Haartracht, da ja Medien von der Geschlechtsrolle her stets weiblich sind. Während dieser Vorbereitungen ergreift der Geist von Yemoja von ihm Besitz, er wird Yemoja. Dies macht sich in einem starren und fixierten Gesichtsausdruck bemerkbar. Von einem Assistenten begleitet, sucht *sie* den königlichen Palast auf und bringt als Geschenk eine Flasche der Kräutermixtur mit. Die Leute gehen sodann auf die Straße, tanzen und singen und begrüßen Yemoja, wobei sie sie auffordern, zu bleiben. Diese Leute repräsentieren die Ifé-Gruppe, während die Priester die Igbo-Gruppe repräsentieren. Der Óòni sendet Botschafter mit Geschenken, um Yemoja zu begrüßen, während es für ihn tabu ist, ihr zu begegnen. In einer Situation des gerade wiedergefundenen sozialen Gleichgewichts soll nicht riskiert werden,

dass zwei machtvolle Persönlichkeiten aufeinandertreffen, das könnte zu Konflikten und zum Zusammenstoß führen, jetzt soll aber kein Konflikt entstehen. Yemoja nimmt die Geschenke an und betet für das Wohlergehen des Königs. Nach 3 Besuchen kehrt sie zum Yemoja-Schrein zurück, womit die liminale Phase des Rituals beendet ist.

5.1.2.8. Ojó Odun: der Festtag.

An diesem Tag besuchen Obàtálás Priester den Óòni und verehren seine Ahnen an deren Schrein, von den *Eluyare* begleitet. Die Zeremonie im Palast endet in der Nacht, aber *alle* Leute feiern weiter, oft noch zwei Tage, sie tanzen dabei Obàtálás Tanz und andere Tänze.

5.2. Ṣàngó

5.2.1. Mythen (→ a.o.,2.2.1).

Ṣàngó, ein auch in der Neuen Welt (als Shangó [engl / span {karibische}Schreibweise] oder Xango [brasilian. Schreibweise]; jeweils aber „Schangó gesprochen!!)) überaus beliebter òrìṣà , ist auf der einen Seite eine Naturgottheit, die mit Blitz und Donner assoziiert wird. In dieser Hinsicht ist Oya, seine Frau, mit dem Wind assoziiert, was sich in verschiedenen Mythen ausdrückt. Einer davon behandelt eine Art Wettkampf zwischen Ṣàngó und Oya, in dem sich Oya als die stärkere erweist, die Ṣàngó davon abhält, aus dem Himmel auf die Erde niederzusteigen, indem sie die von ihm aufgetürmten Wolken immer wieder davontreibt. Ein anderer erzählt davon, dass Ṣàngó ein mächtige Medizin besaß, die ihm ermöglichte, Feuer aus seinem Mund sprühen zu lassen. Oya, die die Medizin aufbewahren sollte, nahm etwas davon, was Ṣàngó erzürnte, weshalb Oya vor ihm floh und Ṣàngó sie verfolgte. Obwohl Ṣàngó dann Oya vergab, flieht sie immer noch vor ihm, wenn er einem Feind nachsetzt. Deshalb geht sie (der Sturmwind) immer Ṣàngó (dem Gewitter) voraus.

Eine andere Seite von Ṣàngó zeigt sich im „zivilen Mythos“, der sich um die historische Person Ṣàngó rankt. Er gilt als der vierte Alafin von Oyo, als Enkelkind von Odùduwà. Er folgt der Überlieferung gemäß als Herrscher seinem schwachen Bruder Ajaka, der von allen ausgenutzt worden ist. Sàngó hingegen erweist sich als mutiger, harter und starker Herrscher. Seine Verbindung zu Blitz und Donner scheint aus Experimenten mit Elektrizität zu stammen, von denen die Überlieferung berichtet. Jedenfalls brennt demnach sein Palast nieder, er fällt in Ungnade und muss die Stadt verlassen. Oya, seine Lieblingsfrau, trennt sich von ihm am Weg ins Exil, worauf sich Ṣàngó erhängt. Seine Feinde rufen Ṣàngó ṣo (Ṣàngó hängt), seine Freunde halten dagegen: Ṣàngó ko ṣo (Ṣàngó hängt nicht). In Trinidad wird Ṣàngó in der Camouflage eines katholischen Heiligen, des heiligen Johannes, als St. John Abakuso verehrt, was von Oba ko ṣo (der König hängt nicht) stammt. In anderen Versionen dieses Mythos wird allerdings Oya als die treue Frau beschrieben, die ihm ins Exil folgt und die Verehrung von Ṣàngó initiiert. Jedenfalls hat sich der ursprünglich in Oyo beheimatete Ṣàngó-Kult über das

ganze Yorùbá-Land ausgebreitet. Die „orthodoxen" Ṣàngó-Priester vom priesterlichen Haus Kòṣo (!!) in Oyo glauben allerdings nicht an den Selbstmord von Ṣàngó: sie erzählen, dass Ṣàngó aufgrund verschiedener widriger Umstände (zwei seiner Ehefrauen waren streitsüchtig, man beschwerte sich über seine Herrschaft) auf alle zornig wurde, sein Pferd bestieg und in den Wald ritt. Nachdem er lange nicht zurückgekommen war, beschloss man ihn zu suchen: Die ihn suchten riefen dabei: König, wo bist Du? Hast Du Dich erhängt?" und er rief aus weiter Ferne zurück: „Nein, ich habe mich nicht erhängt". Er war jedoch nicht bereit, wie der „Suchtrupp" wollte, zurückzukehren, sondern begab sich über eine Kette nach òrun., von wo aus er jetzt seine Herrschaft durch Donner und Blitz ausübt. Man sieht in diesen Erzählungen die Polyperspektivität des òrìṣà , der auf der einen Seite eine Naturgottheit (Blitz und Donner) ist, auf der anderen Seite ein deifizierter Ahne (als Nachkomme von Odùduwà und König von Oyo), aber auch als Kulturheros, der technische Macht über die Elemente (Elektrizität, Feuer) erworben hat , gilt (→2.2.1.).

5.2.2. Der Ṣàngó-Kult

Den Kult des òrìṣà Ṣàngó leitet der magba, ein „Hohepriester". Diese Funktion wird vererbt. Die Priester heißen Elegun und sie werden durch mediale Trance von Ṣàngó selbst berufen. Sie müssen dann eine Initiationszeit durchlaufen und sich vor allem einer sehr langen Ausbildung im Tanzstil unterwerfen. Elegun bedeutet: die Besessenen oder die Bestiegenen. Während der Besessenheitstrance halten sie einen *oṣe Ṣàngó* genannten Tanzstab in der Hand, der (über einem Griff) die Darstellung einer knieenden Frau (des Adepten) enthält, auf deren Kopf das Zeichen Ṣàngós, die Doppelaxt, lastet, mitunter mit einem beigesellten Widder, eines der typischen Opfer für Ṣàngó (neben Hahn, Yams, Okra und Bohnensuppe).

Weitere Objekte aus dem Ṣàngó-Kult sind die laba, die offiziellen Taschen des magba (immer das älteste Kind des magba wird magba, ob weiblich oder männlich), die zwei steinerne Stäbe (edun-ara) enthält, die die Donnerstäbe Ṣàngós symbolisieren und eine spezielle Rassel, séré. Einen solchen Donnerstab finden traditionellerweise übrigens die Ṣàngó-Priester unter großem Aufwand an ritueller Betätigung in den Häusern, die vom Blitz zerstört worden sind, als Beweis dafür, dass Ṣàngó der „Täter" war. Sie beanspruchen auch die Durchführung des Begräbnisses von vom Blitz erschlagenen. Bei den Ewe und Fon (westlichen Nachbarn der Yorùbá) gilt traditioneller Weise übrigens jeder vom Blitz Erschlagene als von Hevieso (dem Vodun, der Ṣàngó entspricht) für Diebstahl gestraft und somit als Dieb überführt und wird nicht begraben.

Die Kleidung der Priester besteht aus einem dreiteiligen Gewand, zu dem in der Trance ein viertes Teil dazukommt (wenn der Priester in Trance fällt, wird es ihm angezogen): Das wabi, ein karmesinrotes Obergewand, das mit Kauriemuscheln bedeckt ist. Die PriesterInnen

tragen eine bestimmte, weibliche Haartracht, bei der die Haare in Reihen nach hinten gezogen sind, so dass die Stirnpartie vergrößert erscheint.

5.2.3. Das Ṣàngó-Fest

Es findet Ende Oktober/Anfang November statt, in einer Zeit, in der es wenig regnet, aber heftig donnert und blitzt und ist in Städten, in denen Ṣàngó die Patronatsgottheit darstellt, eine öffentliche Angelegenheit, an dem jeder, auch der König, teilnimmt. Das Fest hat eine Dauer von 7 Tagen, aber ein Monat zuvor gibt es bereits bei der Ankündigung des Festtermins ein kleines Fest, bei dem sich Ṣàngó manifestieren muss, bevor der Termin öffentlich bekanntgegeben wird. Nach einigen Wochen der Vorbereitung findet dann das Fest, das einen einfachen Aufbau hat, statt.

Der 1. Tag ist der Tag der Anrufung mit Vigil
der 2-6 Tag besteht aus Besessenheitstänzen und der Darstellung der Kräfte Ṣàngós
am 7 Tag gibt es ein großes Finale.

5.2.3.1. Der erste Tag

Ṣàngó wird angerufen, dass er seine Kräfte in den elegun und in Donner und Blitz manifestieren soll. Am Morgen wird Ṣàngós Kalebasse zum Fluss getragen und an einem geheimen Platz eingegraben. Der Inhalt ist zwar auch geheim, aber man weiß, dass es sich um die edun-ara (Ṣàngós Donnerstäbe) handelt. Dort werden dann einige Rituale durchgeführt, wonach die Prozession sich tanzend und singend zurück in die Stadt begibt, Dort wird am Nachmittag von den Kultspezialisten eine Art Theater aufgeführt, in dem die Taten Ṣàngós dargestellt werden.

Wenn die Zuschauer gegen Abend den Platz verlassen haben, bleiben die Priester und Kultadepten übrig, um zu opfern, zu tanzen, zu essen und trinken. Zunächst wird ein Widder geopfert, während das Opfer vom Magba ausgeführt wird, tanzen die Elegun einen *lanku* genannten Tanz (zu Rasseln und bàtá Trommeln), einer von ihnen wird besessen. Die Besessenheit macht sich bemerkbar, indem er seine Tanzschritte nicht mehr vollendet, die Schritte nicht mehr zählen kann, seine Augäpfel hervortreten und sein Mund sich zusammenzieht. Die Besessenheit tritt im Augenblick des Opfers ein: Der Besessene schreit, läuft zum geopferten Widder und umarmt ihn. In Ede wird statt des Widders ein Grasbündel „geopfert", indem es entzündet wird: dort tritt die Besessenheit im Augenblick ein, wenn die Grasbündel entzündet werden, der Besessene nimmt dann eben die Grasbündel in die Hand. In diesem Moment wird jedenfalls der Ablauf des Rituals kurz unterbrochen, da Ṣàngó sich in der Mitte der Adepten manifestiert hat und er wird mit einer Anrufung gegrüßt. Es wird dann auch noch ein paar Stunden geschlafen.

5.2.3.2. Tag 2-6

An den Tagen 2-6 wird die Gemeinschaft mit Ṣàngó aufrechterhalten. Dazu dienen Besessenheitstänze, Darstellungen seiner Kräfte, magische Aktionen, Opfer und Festmähler. Jeweils am Ende des Tages wird eine Prozession zum Marktplatz oder zum Königspalast abgehalten, wo das Medium des Tages Ṣàngós Macht darstellt.

5.2.3.3. Tag 7

Am siebenten Tag versammelt man sich am Palast oder am Marktplatz, wozu auch Gruppen von Eṣu- und Obàtálá-Anhängern gehören.

Der Mythos erzählt, dass sich Obàtálá einmal auf die Reise gemacht hat, um seinen Freund Ṣàngó zu besuchen. Eṣu, die Trickster-Gotheit, stellt ihm eine Falle, so dass er fälschlicherweise als Dieb eines Pferdes von Ṣàngó angeklagt wird. Da Obàtálá zu demütig ist, sich zu erkennen zu geben, wird er von Ṣàngó ins Gefängnis gesteckt, worauf sieben Jahre lang alle möglichen Katastrophen über das Land hereinbrechen, wie Hunger, Unfruchtbarkeit, Unfälle usw. Durch das Ifá–Orakel wird dann aufgedeckt, woran dies liegt, nämlich an Obàtálás Haft. Dieser wird entlassen, der Friede kehrt ins Land zurück.

Diese Erzählung zeigt eine Grundkonzeption im Denken der Yorùbá: es muss ein Ausgleich der Kräfte vorhanden sein. Ṣàngós Kraft und Macht ohne die kühle, bescheidene, demütige Gegenwirkung Obàtálás führt zu Katastrophen. Obàtálás übermäßige Demut alleine aber ist es, die ihn in diese Situation bringt: auch diese Disposition ist also einseitig.[41]

Der Hintergrund dieses Mythos wird in der gemeinsamen Teilnahme der drei Kultgruppen am Höhepunkt des Ṣàngó-Festes thematisiert, wie überhaupt Yorùbá-Feste, wie insbesondere M. Thompson Drewal in ihren Studien von Yorùbá–Ritualen herausgearbeitet hat, ein transformatives Spiel der verschiedenen Kräfte zelebrieren und ausagieren.

Die Hauptaktivität dieses Tages besteht in der sogenannten Feuerprozession, die am Nachmittag, wenn der ganze Marktplatz mit Zuschauern und Adepten erfüllt ist, stattfindet. Der besessene elegun trägt einen perforierten Topf mit heißer Kohle (dem Feuer Ṣàngós) am Kopf und verletzt sich dabei nicht. Er dreht sieben Runden im inneren Kreis der Zuschauer, darauf folgt ein sich ständig steigernder Bessenheitstanz des Mediums, in Wechselwirkung mit der sich beständig steigernden Musik. Ein wilder, wirbelnder Tanz voll Energie, bei dem alle Gliedmaßen in ständiger Bewegung bildet gegen den mit Blitzen und Donnern erfüllten Himmel einen eindrucksvollen Anblick. Lässt die Trance nach, wird das Medium von anderen elegun weggeführt, worauf sofort die Menge zersplittert. Sie löst sich in eine Vilezahl von kleinen Tanzgruppen auf, die miteinander im Wettstreit liegen. Den Schlusspunkt bietet eine

41 Eine genaue Diskussion der Interpretation dieses Mythos mit Rücksicht auf die politische Konkurrenz zwischen Oyo und Ifé, die sich in der Opposition von oyozentrischen und. ifezentrischen Ritualen zur Begründung des sakralen Königtums ausdrückt, bringt Apter, a.a.O., 27-31

letzte zentrale Darstellung von Ṣàngós Macht, nachdem sich die Menge nach Hause begeben hat, bringt die Ṣàngó-Gruppe die Paraphernelia Ṣàngós zurück in den Schrein und räumt auf.

6. Kurzer Hinweis auf die afroamerikanischen Religionen.

6.1. Einleitendes und Einschränkendes

Große Bedeutung hat die Religion der Yorùbá dadurch erlangt, dass sie eine der wichtigsten Quellreligionen der afroamerikanischen Kulte geworden ist. Diese wiederum haben in den letzten Jahrzehnten insgesamt an Bedeutung gewonnen, da sie sowohl über das ursprüngliche Verbreitungsgebiet als auch über die ursprüngliche Anhängerschaft (Afroamerikaner) hinaus sich ausgebreitet haben.

Hier folgt ein kurzer Hinweis auf diese, meist als „ethnische Religionen" bezeichnten Religionen, Bewegungen und Gruppierungen, der nur dazu dienen soll, grob das unterschiedliche historische und soziale setting und die verschiedenen Ausformungen der unter diesem Etikett zusammengefassten Religionen zu umreißen. Sie müssten freilich in eigenen Lehrveranstaltungen genauer dargestellt werden. Ich weise ausdrücklich auf das Institut für Ethnologie, Human- und Sozialanthropologie hin, wo immer wieder Lehrveranstaltungen zu dieser Thematik angeboten werden.

Die afroamerikanischen Religionen sind eine Folgeerscheinung des transatlantischen Sklavenhandels, auf dessen Geschichte bei einer genaueren Darstellung einzugehen wäre. Für unseren Zusammenhang genügt es, dass sich feststellen lässt, dass aufgrund der Umstände dieses mit der europäischen Kolonialherrschaft verbundenen historischen Phänomens sich an bestimmten Plätzen eigene afroamerikanische Religionen entwickelt haben, die aus den Traditionen der aus Afrika verschleppten Sklaven beruhten, und zwar eher im mittel- und südamerikanischen Raum, (also ungefähr (m.E.) im Einflussbereich der katholischen Kolonialmächte, der Spanier, Portugiesen und Franzosen) als im nordamerikanischen (protestantisch geprägten) Raum. Wichtig dafür waren die zwei zentralen „Umschlagplätze" für den Sklavenhandel innerhalb des sogenannten Dreieckshandels, nämlich die Karibik und Salvador de Bahía im heutigen (nördlichen) Brasilien. Die entstandenen Religionen bauen natürlich auf den Traditionen der afrikanischen Sklaven auf, weshalb die jeweiligen Herkunftsorte von Bedeutung waren. Es sind dies vor allem westafrikanische Traditionen, wobei vor allem die Religionen der Yorùbá, der Fon und der Ewe von Bedeutung geworden sind (die Igbo z.B., von denen auch eine große Menge Sklaven kam, haben kaum Einfluss auf die afroamerikanischen Religionen gehabt), und auch Traditionen aus Zentralafrika (Kongo: in Kuba unterscheidet man die Lucumi-(Yorùbá)-Tradition der Santería (regla ocha) von der

Kongo-Version (s.u.). Weiters sind christliche Einflüsse und Einflüsse von indigenen amerikanischen Religionen (zu unterschiedlichen Teilen) festzustellen. Für die afrikanischen Traditionen gilt als ungefähre Regel, dass mit dem Verbot der Sklaverei (ein eher zögerlicher und langwieriger Prozess vom Verbot zur Abschaffung ist allerdings zu konstatieren [42]) eine Änderung im Verhalten den Sklaven gegenüber insofern eingesetzt hat, als diese, aufgrund der erschwerten Bedingungen, neue Sklaven zu bekommen, nun eher aus den Kindern der früheren Sklaven als aus neuen Importen rekrutiert wurden (die Sklaven sich also eher fortpflanzten), was einer Traditionsbildung Vorschub leistete. Aus diesem Grund sind die religiösen Traditionen derer, die bei den „letzten Lieferungen" dabei waren, auch stärker in die Kulturleistung, die diese Transformation der afrikanischen Traditionen unter erschwerten Bedingungen darstellt, eingegangen.

6.2. Brasilien

In Brasilien kann man, wenn man grob ist, die beiden großen Richtungen Candomblé und Umbanda unterscheiden, wobei im Candomblé der Anteil von Traditionen bantusprachiger Völker größer ist. Andere Namen sind Batuque, Xango, Tambor de Mina oder Nago.

Die afroamerikanischen Religionen in Brasilien stehen in enger Verbindung mit anderen Bereichen der Kultur, mit Kunst, Musik, Tanz, Heilkunde. Die quilombos, Siedlungen von geflüchteten Sklaven, waren wichtig für die Entwicklung. Waren diese (die Sklaven) zunächst eher aus dem zentralafrikanischen Raum (Angola, das von den Portugiesen kolonialisiert worden war, noch heute ist dort Portugiesisch Landessprache), so war später der Anteil der Yorùbá aus Benin und Nigeria besonders hoch, Zentren mit hohem afrikanischen Bevölkerungsanteil waren mit der aufkommenden Tabakindustrie Bahía, Pernambuco, aber zuvor bereits St. Luiz, die Hauptstadt des nördlichen Staates Maranhao. Die Sklaven wurden von den Händlern in (fiktive) Nationen eingeteilt (wie Nago, Jeje [Yorùbá aus Benin], Congo usw.), und ebenfalls in sogenannte Brüderschaften, die von der katholischen Kirche formiert worden sind.

Die Yorùbá in Brasilien waren auf die beiden „Bruderschaften" „Unser Herr vom Martyrium" (die Männer) und „Unsere Frau vom guten Tod" (die Frauen) aufgeteilt. Frauen aus dieser „Schwesternschaft" haben den ersten terreiro (Kultort in Candomblé und

---

[42] Ich danke Herrn Mostowlansky für die genaue Erhebung der Daten, die da, mit seinen Worten, sind: 1807 britisches Verbot des Sklavenhandels, 1833 der Sklaverei und 1841 Verbot der Sklavenausfuhr (scheint nicht so einfach gewesen zu sein, das durchzusetzen...) Allerdings konnte sich Brasilien erst 1888 zu einem Verbot der

Umbanda) in Bahía gegründet (– heute gibt es ca. 2000 davon, zumeist von Frauen geleitet –), und zwar in der ersten Hälfte des 19. Jhdts, als der Katholizismus die einzige in Brasilien zugelassene Religion war. Im Mittelpunkt stehen Orixa (brasilian. Schreibweise), die mit den katholischen Heiligen assoziiert sind.

Etwa:

- Der gekreuzigte Jesus = Oxala (der brasilian. Name für Obàtálá, von Orìṣànlá)
- Yemanja (=Yemoja) als Maria von der Empfängnis
- Nana Buruku (eine Ewe-Gottheit), eine Wassergottheit = die heilige Anna
- Yansan (der Name für Oya) = die heilige Barbara, deren Vater der Legende nach vom Blitz erschlagen wurde, nachdem er sie wegen ihrer Konversion zum Christentum getötet hatte).

Die Ahnenverehrung ist in den brasilianischen Kulten weniger wichtig als in Afrika, im Zentrum steht der zentrale Begriff der Yorùbá-Kosmologie, *aṣe*, in der brasilianischen. Schreibweise: *axe*, die Kraft, die hilft, das Schicksal zu erfüllen und zu meistern (man denke an das Konzept von òri), die Harmonie des Lebens zu erhalten, Glück zu erlangen, Unglück zu überwinden. Die Kultleiter sind der *pai de santo* oder die *mae de santo*, die Initiierten werden *filha* oder *filho* genannt: Sie dienen als Medium für die Orixa, deren Erscheinen in der Trance im Zentrum des Kultes steht. Es gibt auch noch *oga* genannte männliche, unterstützende Mitglieder, die keine spirituelle Rolle spielen.

Der Kultort, *terreiro*, kann ein eigenes Gebäude sein, das einer Gruppe oder Person gehört, oder auch nur ein Raum in einem Haus oder einer Wohnung von jemandem. Er ist als ganzes ein „heiliger" (geweihter) Ort, besondere Räume aber (*quartos de santo*), stehen nur Eingeweihten zur Verfügung, während in den *barraçaos,* wo getrommelt und gesungen wird und sich auch viele Besessenheiten ereignen, Zutritt für alle besteht.

Die **Umbanda** ist in den 1920er-Jahren in Rio de Janeiro entstanden und in den 50er Jahren in Sao Paulo sehr populär geworden. Ursprünglich eine Religion der Unterprivilegierten, ist sie bald von der Mittelschicht beherrscht worden, heute eine Religion aller sozialen Schichten. Als Unterschiede zum Candomblé lassen sich grob die größere Ausrichtung auf die Anliegen des Individuums, damit auch eine weniger starke Betonung der afrikanischen Elemente (im Sinne von deren Bewahrung), die eher in die moderne Welt integriert werden, nennen, und ebenso eine deutlicher ausgeprägte synkretistische Tendenz,

---

Sklaverei durchringen und sogleich wurde der König gestürzt. Die Russen hingegen waren in Europa die Letzten, die ihre Form der Sklaverei, die Leibeigenschaft (krepostnoe prawa) 1861 abschafften.

vor allem durch den Einbezug des Spiritismus von Allen Kardec.[43] Umbanda ist stärker auf den Erfolg des Individuums bezogen, utilitaristischer geprägt als der Candomblé, in dem mehr Wert auf Selbstwerdung und Gruppenidentität gelegt wird.

6.3. Karibik (grober Überblick)

In der Karibik verschmelzen verschiedene Elemente der Religionen der sehr bald gänzlich ausgerotteten Ureinwohner (1512 ist nur noch 1/5 von der von den Taino-Indianern abstammenden Urbevölkerung am Leben), des Christentums, afrikanischer Religionen und indischer Religionen (Inder waren als Verwaltungsbeamte im britischen Dienst tätig).
Man kann (theoretisch) 5 Gruppen unterscheiden:

- Sog. **Neo-Afrikanische Religionen**, in denen in ähnlicher Weise wie in Brasilien Elemente afrikanischer Religionen mit dem katholischen Heiligenkult verschmelzen, der Vodou in Haiti, Shango in Trinidad & Tobago, sowie die Santería in Kuba, der Dominikanischen Republik und Puerto Rico
  In der *Santería* werden zwei Hauptrichtungen unterschieden, die *Regla ocha* (die stark von der Religion der Yorùbá bestimmt ist) und die Regla Mayombe (die Kongosekte), stärker zentralafrikanisch geprägt, in der der nganga–(Ahnen–)Kult und der Spiritismus von A. Kardec eine größere Rolle spielen.
  Die **regla ocha** (aus: regla de oricha) bietet zwei Wege der Initiation an, einer, der dazu führt, dass die Initiierten (Männer oder Frauen) Santeros (Priester eines bestimmten òrìşà) werden, der andere, auf dem man zum babalao wird, der Männern vorbehalten ist. In der Santería ist aber die Divination wichtiger als die Besessenheitstrance. Die initiierten Mitglieder werden baba, babaloricha, iya loricha, hijo/hija de santo genannt und lassen eine langwierige und teure Initiation über sich ergehen. Die Santería ist heute auch ausserhalb der Karibik, z.B. in den USA, verbreitet, und auch nicht mehr auf Amerikaner afrikanischer Herkunft beschränkt. [44]
- **Aus dem Protestantismus abgeleitete, auf afrikanischen Elementen beruhende Religionen** in Jamaica (Cumina, Convince), Grenada (Big Drum), Santa Lucia

[43] 1804-1869
[44] Zur Beschreibung vgl. Canizares, Mason; Beide sind in den Kult initiiert, Canizares übt ihn nicht mehr aus, Atwood hat in seinem Buch eine Ethnographie versucht, die auch narrative Elemente, seine eigenen Initiation betreffend, enthält.

(Carriacou, Kele[45]; im Kele-Kult spielen die „Donnerstäbe“ Ṣàngós (→ o, 5.2.2.) eine wichtige Rolle).

- *Sog.* **Revivalistische Religionen** (Revivalists, Revivalist Movements), im 20. Jahrhundert im Zusammenhang mit Pfingstler-Bewegungen (Pentecoastal Curches und charismatischen protestantischen Bewegungen, zumeist aus den USA) entstanden, etwa die Revival Zion –Bewegung in Jamaica oder die Spiritual Baptists (auch –aufgrund der Form des Gottesdienstes –shouters genannt), eine in Trinidad entstandene Religion, die inzwischen auch in Kanada, den USA und England Verbreitung gefunden hat. Die Anhänger sind zum überwiegenden Teil aus den unteren sozialen Schichten, oft Analphabeten. Die Religion legt starken Wert auf Zungenrede, in den bis zu sechsstündigen Gottesdiensten steht eine emotionsgeladene Predigt, die von Zurufen aus der Gemeinde begleitet wird, im Mittelpunkt. Diese stark ekstatische Form christlicher Religion ist von einer streng hierarchisch geordneten Struktur begleitet. Das Priesteramt wird aufgrund des Charismas ausgeübt, die ganze Hierarchie ist überwiegend männlich dominiert. Manche Mitglieder, auch die Kultleiter sind zugleich Anhänger der Shango-Religion. Die Ämter in der Gemeinde sind der leader, der preacher, der prover (der Ausleger), die shepherds (für die Kinder zuständig), die watchmen (für Besucher zuständig), die water carriers (deren Amt mit der Taufe verbunden ist), die nurses (diese pflegen die Kanditaten während des Initiationsrituals), weiters warriors, commanders, inspectors, judges. Neben der Predigt, der Austreibung der bösen Geister (die Bedeutung, die òrìṣà hier erhalten hat), steht die Zungenrede als Manifestation des heiligen Geistes und das öffentliche Sündenbekenntnis (die Besessenen werfen sich dabei auf den Boden) im Mittelpunkt des Gottesdienstes. Der Mittelpfosten der Kapelle ist, wie in den Kultorten im Vodou, von großer Bedeutung.
- **Divination und Heilung durch Mediumismus:** diese Praktiken stehen im Zentrum des Espiritismo in Puerto Rico und des Maria Lionza Kultes in Venezuela; sie weisen bestimmte Parallelen zur Umbanda in Brasilien auf.
- **Schließlich religiös-politische Bewegungen,** oft mit dem Ziel einer Repatriierung der aus Afrika stammenden amerikanischen Bevölkerung, wie die Rastafaris und Dreadlocks in Jamaica, die sich über die Karibik hinaus verbreitet haben (und auf die hier näher einzugehen zu weit führen würde).

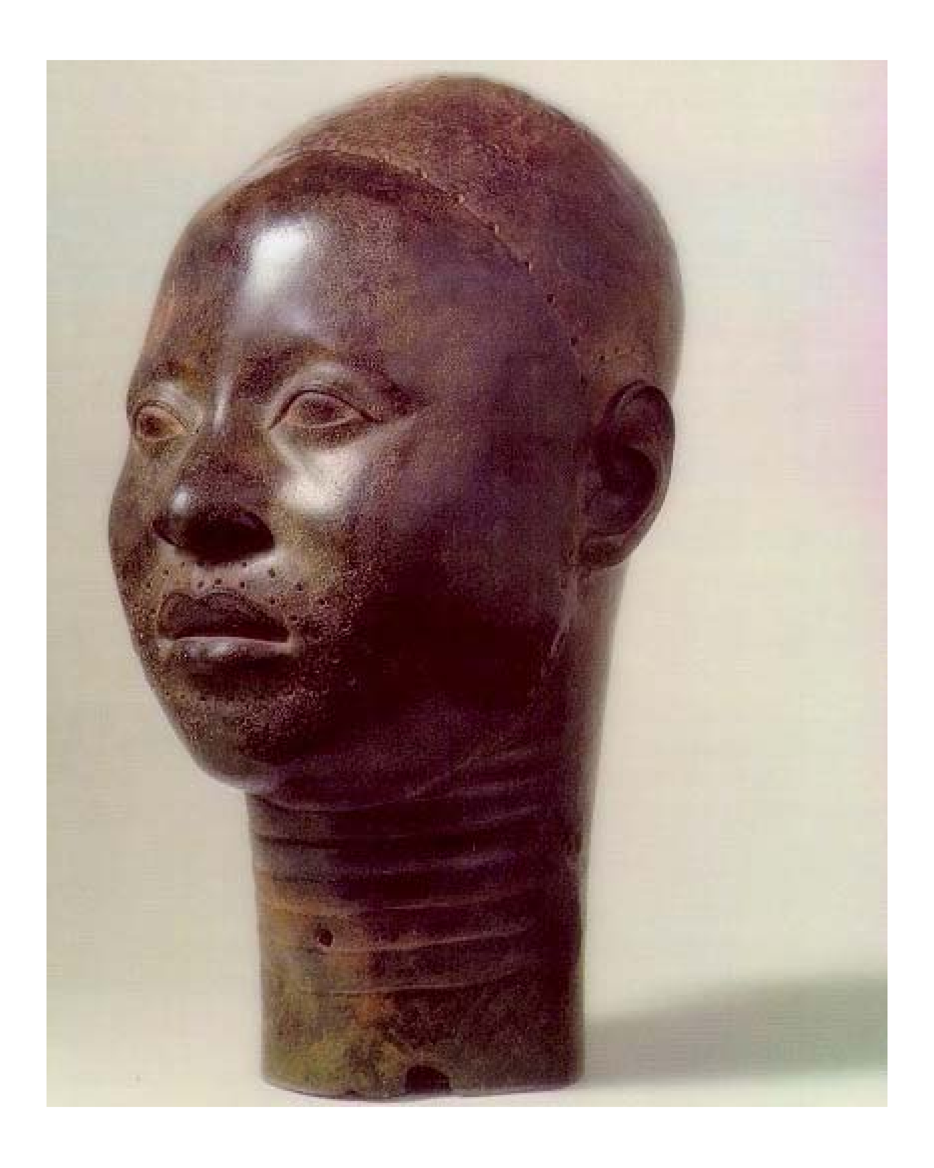
---

[45] Die Wiener Ethnologen Karl R. Wernhardt und Manfred Kremser sind *die* Spezialisten für diesen Kult. Kremser ist ein bedeutender Forscher auf dem Gebiet der neuesten Entwicklungen in den afroamerikanischen

ANHANG

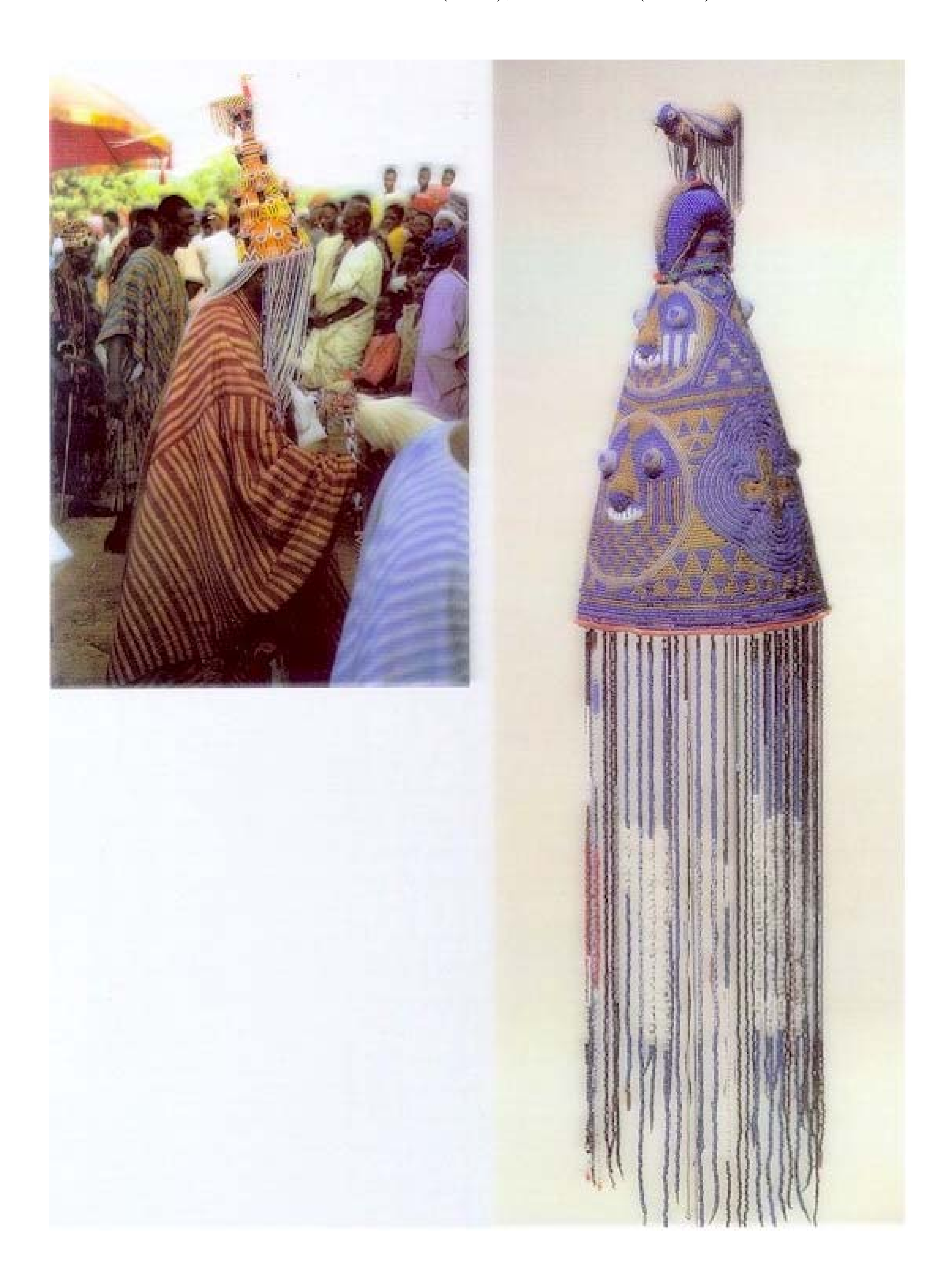
A Abbildungen (Einige von denen, die in der Vorlesung gezeigt worden sind)

A 1.Ein in Ifé aufgefundener Bronzekopf., wie sie seit ca. 1200 u.Z. gefertigt worden sind.



Kulten, insb. auch, was Kulte, die sich um Ṣàngó zentrieren, betrifft.

A2. Ein Oba mit der konischen Krone (links); eine Krone (rechts)



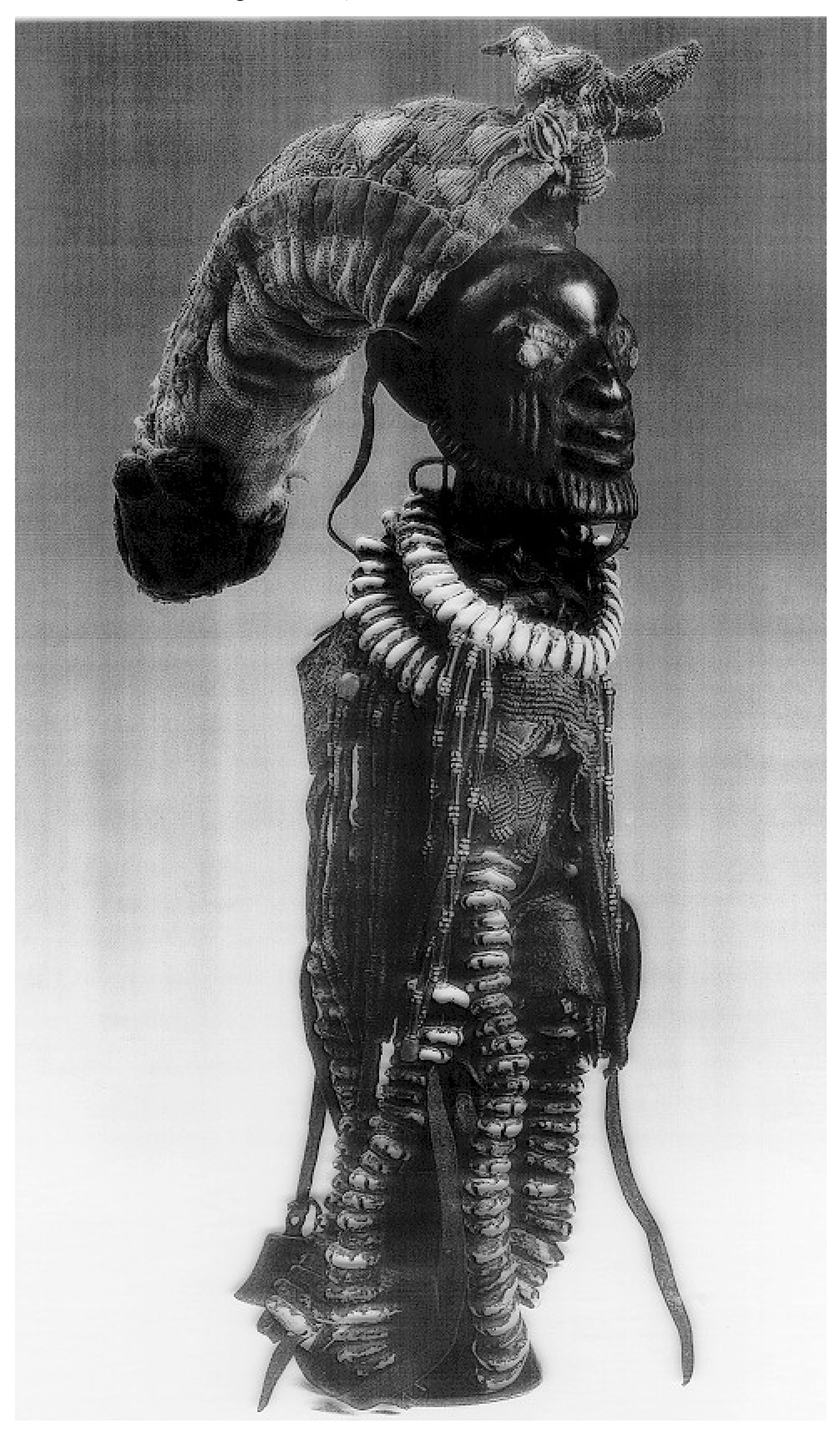
A3 Zwei opon ifá



A4. Ein agere ifá



A5. Zwei Darstellungen von Eşu





A6. Ein Oşe Şàngó



Eine Abbildung eines anderen Oşe Şàngó findet sich auf dem Titelblatt, dieser wird dort von einem Medium, das in Begriff ist, in Trance zu fallen, in der Hand gehalten.

B Literatur

R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III, The Yoruba Artist. New Theoretical Perspectives on African Arts. Washington and London 1994.

R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III, Yoruba. Nine Centuries of African Art and Thought. New York 1989.

R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III, Yoruba. Art and Aesthetics. Zürich, Museum Rietberg Zürich and The Center for African Art, 1991.

Omofolabo S. Ajayi, Yoruba Dance. The Semiotics of Movement and Body Attitude in a Nigerian Culture. Trenton, NJ.-Asmara, Eritrea, 1998.

Andrew Apter, Black Critics & Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society. Chicago 1992.

Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992.

Ulli Beier, Yoruba Myths. London - New York 1980.

George Brandon, Santeria from Africa to the New World. The Dead Sell memories. Bloomington 1993.

Raul Canizares, Walking with the Night. The Afro-Cuban World of Santeria. Rochester, Vermont, 1993.

Basil Davidson, A History of West Africa. 1000-1800. Harlow, Essex, 1981.

Margaret Thompson Drewal, Yoruba Ritual. Performers, Play, Agency. Bloomington 1992.

Dr. TH. A. H. M. Dobbelmann. Der Ogboni-Geheimbund. Bronzen aus Südwest-Nigeria. Berg en Dal 1976.

Segun Gbadegesin, African Philosophy. Traditional African Philosophy and Contemporary African Realities. New York 1991.

Stephen D. Glazier [Hrsg.], Encyclopedia of African and African-american Religions. Lodnon 2002.

Sidney M Greenfield / André Droogers [Hrsg.] Reinventing Religion. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas.

Barry Hallen, J. Olupi Sodipo, Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy. Stanford (2) 1997.

Hans Gerald Hödl, Schwarze Rituale. Überlegungen zur religionsphilosophischen Interpretation indigener Kulte. In: Florian Uhl und Artur R. Boelderl [Hrsg.], Rituale. Zugänge zu einem Phänomen (= Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie I). Düsseldorf-Bonn 1999, 81-99; ders., Die traditionelle Anthropologie der Yorùbá in kultur- und religionsphilosophischer Sicht In: Johann Figl / Hans Dieter Klein [Hrsg.], Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg 2002, 101-119

E. Bolaji Idowu, Olódùmarè. God in Yoruba Belief. London 1964

Emefie Ikenga-Metuh, The Paradox of Transcendence and Immanence of God in African Religions. In. Religion 15 [1985], 373-385.

Baba Ifa Karade, The Handbook of Yoruba Religious Concepts. York Beach, 1994.

Gerhard Kubik, West African and African-American concepts of vodu and òrìsà. In: Manfred Kremser [Hrsg.], „Ay Bo Bo“. Afro-Karibische Religionen. Teil 2. Voodoo. Wien 1996, 17-34.

Peter McKenzie, A Note on the Yorùbá Òrìṣà Cults. In: Religion 10 [1980], 151-155.

Peter Morton-Williams, The Yoruba Ogboni Cult in Oyo. In: Africa. Journal of the International African Institute XXX/4 (Oct. 1960), 362-374.

Michael Atwood Mason, Living Santería. Rituals and Experiences in an Afro-Cunb´ban Religion. Washington-London 2002.

Oyekan Owomoyela, Yoruba Trickster Tales. Lincoln-London, 1997.

Angelina Pollak-Eltz, Trommel und Trance. Die afroamerikanischen Religionen. Freiburg i. B. 1995.